



«الوجودية» في الوعي الكويتي

عقيل يوسف عيدان

دار العين للنشر

مَعصية فهد العسكر

"الوجودية" في الوعي الكويتي

عقيل يوسف عيدان

دار العين للنشر

مَعصية فهد العسكر

"الوجودية" في الوعي الكويتي

مَعصية فهد العسكر

"الوجودية" في الوعي الكويتي

عقيل يوسف عيدان

الطبعة الأولى / ١٤٣٤هـ، ٢٠١٣م



دار العين للنشر
٤ ممر بهلر - قصر النيل - القاهرة
تليفون: ٢٣٩٦٢٤٧٥ ، فاكس:٢٣٩٦٢٤٧٦
E-mail: elainpublishing@gmail . com

الغلاف: فاتن ناصر الدين
رقم الإيداع بدار الكتب المصرية: ٤٢٧٢ /٢٠١٣
I.S.B.N 978 - 977 - 490 - 210 - 9



بطاقة فهرسة

فهرسة أثناء النشر إعداد إدارة الشئون الفنية

[illegible]

[illegible]

الإسكندرية: دار العين للنشر، ٢٠١٦

ص؛ سم.

تدمك: ٩٧٨ ٩٧٧ ٣٩٠ ٢١٠ ٩

١ - [illegible]

أ- العنوان

١٣٢٫٧

رقم الإيداع ٢٠١٦/٣٢٧٢

Twitter: @ketab_n

الإهـداء

إلى الذي كان قادراً، فوق كل شيء، على أن يقول ما يعرف، لأنه كان على درجة كبيرة من الشجاعة للوقوف في وجه استبداد "الكثيرين".

فإلى روح معلمي/صديقي د. أحمد البغدادي تتوجّه كلماتي بتواضع خاص.

المحتويات

همسة

... فيا صاحبي "فهد"، الذي لم أعرفك، وبتُّ اليوم وكأنّي لا أعرف غيرك، تأكّد أنهم "ما حطّموك، وإنما بِكَ حُطّموا"، فمن ذا يستطيع أن "يحطّم رفرف الجوزاء" كما قال "شوقي"؟

عقيل



أول الكلام

((هذا وإني أرجو ممن لم تُصغ معانيّ على قالب عقلهِ، ولم توافق أحكامي أحكام نقلهِ، أن يحدّ في النَّظر قبل أن يحتدّ في خصامي، وأن يلين للبحث قبل أن يشتدّ في مَلامي، فربما سدل الغرض على بصائر القوم حجاباً، فرأوا الصواب خطأً والخطأَ صواباً)).

شبلي شميل



مُنتهض

في رسالة من الأديب الإنكليزي د. هـ. لورانس (1855– 1930) إلى مواطنه الفيلسوف برتراند رسل (1872– 1970) بتاريخ 12 فبراير 1915، قال صاحب رواية ((عشيق الليدي تشاترلي Lady Chatterley's Lover)) ما ترجمته: ((إني أكتب لأقول لك: يجب أن نبني على أساس متين من حرية العيش لا مجرد حرية الفكر. لا بد أن نبحث عن مقياس جديد لكل حياتنا اليومية غير مقياس المال. يجب أن نتحرّر من المشكلة الاقتصادية، إذ يتعيَّن أن تصبح الحياة الاقتصادية وسيلة إلى الحياة الفعلية (...)، فلا فائدة من الحديث عن تحرير روح الإنسان إذا كان حذاؤه قد ضاق حتى أعجزه عن المشي، وستظل كل مُثلنا هراء ورياء حتى نكسر قيود المال (...) لذا يجب أن تقوم ثورة فعلية لتحرّر أجسادنا، فلم تُخلق أبداً روح حرة في جسد مكبّل – كذب – قد تكون روحاً مستسلمة، ولكن الروح المستسلمة ليست حرة ولا طليقة)).[1]

(1) موسى، فاطمة. (1962، نوفمبر). د. هـ. لورنس من رسائله. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 70. ص 63.

لقد وجدتُ فيما كتبه الأديب الإنكليزي مُنتهضاً ومعنىً عميقا مناسبا لما أصبو إلى طرحه في هذا الكتاب الذي يتحرّى عرض مضامين "الفلسفة الوجودية"، أو بالأحرى استخراج اللحظات "الوجودية" في فكر/أدب الشاعر الكويتي فهد العسكر الذي مَارَس/تَعَاطى "الوجودية" كما تنضح بذلك كتاباته وسلوكه ومواقفه – وإنْ كان لم يقرأها أو يطّلع عليها في مظانها – ومن ذلك مثلاً: تشديده على أهمية الوجود العَيْني، الاهتمام بالقيم الذاتية، الواقعية ونبذ المفاهيم المجرّدة، رفض اعتبار الإنسان وسيلة أو شيئاً من الأشياء، حرية الفرد واعتزازه برأيه وبالطريقة التي يختارها لحياته، قيمة الإنسان قُبالة الكائنات الأخرى، الاهتمام بأعماق الإنسان وبوجوده الداخلي وما يعتمل فيه من صراعات، التَّعاطي مع الحياة الأم/الأرض والولاء لها دون حياة السماء، الوعي بمأساة الإنسان والوجود البشري.. هذه الأفكار أو الأطروحات والمقولات التي تسرّبت إلى فهد العسكر من روافد "وجودية" شتى[1]، فكان أن أذْكَى أوارها في شعره – عن

(1) تجدر الإشارة إلى أن تعرّف القرّاء الكويتيين على الفكر "الوجودي" جاء أولاً عبر المجلات العربية المختلفة التي كانت تصل إلى الكويت من مصر والعراق ولبنان وغيرها، ولاسيما مجلة الكاتب المصري للمفكر الدكتور طه حسين (1889– 1973) التي نشرت منذ ظهورها في القاهرة عام 1945، عدداً من البحوث والدراسات والمقالات حول الفلسفة الوجودية وأصولها المعرفية، ومنها الآتي: أنزيو، ديديه. (1946، أكتوبر). الوجودية. (عبدالهادي أبو ريدة، مترجم). المجلد 4. العدد 13. ص ص 119– 148. أرنالديز، روجيه. (1947، مارس). أصول الوجودية. (توفيق شحاته، مترجم). المجلد 5. العدد 18. ص ص 294– 305. أرنالديز، روجيه. (1947، مايو). الأصول القريبة للوجودية – فلسفة نيتشه. (توفيق شحاته، مترجم). المجلد 5. العدد 20. ص ص 665– 680. كما بدأ تعرّف هؤلاء القرّاء على الفيلسوف "الوجودي" جان بول سارتر – الذي مثّل الوجه الشعبي والإعلامي لـ "الوجودية" – عن طريق المجلة نفسها التي أسهمت في التعريف بالفيلسوف الفرنسي وترجمة أعماله، ومن ذلك المواد الآتية: بلدي، نجيب. (1946، أبريل). جان بول سارتر ومواقفه – الإدراك والخيال. العدد 7. ص ص 427– 434. بلدي، نجيب. (1946، يونيو). جان بول سارتر

قصد أو من غير قصد - آملاً أن تجد لها أرضاً أو مكاناً في الوعي الكويتي.

ومواقفه الفلسفية - الخيال وموضوعاته. العدد 9. ص ص 50- 59. بلدي، نجيب. (1946، يوليو). جان بول سارتر ومواقفه - الخيال والوجود. العدد 10. ص ص 277- 283. حسين، طه. (1947، نوفمبر). في الأدب الفرنسي - جان بول سارتر والسينما. العدد 26. ص ص 179- 202. كذلك حَفَلت أعداد مجلة الكاتب المصري بمقالات عدة حول "الوجودية" وأبرز أعلامها منها - على سبيل المثال لا الحصر: أبو الدهب، فؤاد وصفي. (1947، أكتوبر). حيرة الفكر في معنى الحياة. العدد 25. ص ص 111- 123. وقد تناولت هذه المقالة/الدراسة فكرة "العدم" عند المفكر والأديب "الوجودي" الفرنسي ألبير كامو (1913 - 1960). كذلك من المجلات العربية الأخرى التي ساهمت بتعريف القرّاء بـ "الوجودية" وأصولها، مجلة الرسالة لصاحبها الأستاذ أحمد حسن الزيات (1885 - 1968) التي نشرت مقالات عديدة تقاطعت أطروحاتها مع أفكار "الوجودية" وفلاسفتها، من هذه المقالات على سبيل المثال لا الحصر، سلسلة مقالات الأستاذ خليل هنداوي بعنوان: تطور الحركة الفلسفية في ألمانيا - فلسفة نيتشه بدءاً من العدد 98 مايو 1935 إلى العدد 139 مارس 1936. وسلسلة مقالات الأستاذ عبدالمنعم خلاف بعنوان: أؤمن بالإنسان في الأعداد (392- 394- 396 - 397- 398- 407- 408- 431- 433- 435- 437) لعام 1941. كذلك مقالات الدكتور زكريا إبراهيم الآتية: نيتشه والزواج (1944، يوليو) العدد 578، ولحن ثائر وطبيعة منحرفة (1944، أغسطس) العدد 582، وثورة على القطيع (1944، أكتوبر) العدد 588، ومن دعاة الحرية - جويو (1945، فبراير) العدد 607، والفيلسوف المتوحد كيركجورد (1945، مارس) العدد 610. كذلك مقال للأستاذ نقولا الحداد بعنوان: حرية الفكر أيضاً (1944، أكتوبر) العدد 588. وأيضاً مقال للأستاذ قسطندي فخري بعنوان: د. هـ. لورنس (1946، أبريل) العدد 667. ولا يفوتني أن مجلة الرسالة كانت قد نشرت أول ترجمة لكتاب (هكذا قال زرادشت) لمؤلفها الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، بترجمة الأستاذ فليكس فارس، بدءاً من العدد 174 نوفمبر 1936، إلى العدد 223 أكتوبر 1937. أما من أوائل المقالات التي تناولت الفلسفة "الوجودية" أو الفكر "الوجودية" في مجلة الرسالة فهي سلسلة مقالات الأستاذ كمال دسوقي بعنوان: مشكلات الفلسفة، بدءاً من العدد 815 فبراير 1949. ولا يفوتني القول في هذا المجال أيضاً إن أُولى المؤلفات العربية حول "الوجودية" كانت بقلم الفيلسوف المصري عبدالرحمن بدوي وكتابيه (الزمان الوجودي) الصادر في القاهرة عام 1945، و(الإنسانية والوجودية في الفكر العربي) الذي نشر بالقاهرة عام 1947. (انظر: بدوي، عبدالرحمن. (1984). موسوعة الفلسفة. (ط.1). ج1. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 297).

لم يتحدَّث أحد في الكويت في النصف الأول من القرن العشرين عن "الوجودية" بالمعنى الذي ذاع وانتشر في العالم آنذاك والذي نعرفه حالياً، فهذا كان شيئا مستحيلا خلال تلك الفترة فقد كان يشكّل ذلك – وفق تعبير الفيلسوف محمد أركون – "اللامفكّر فيه"، أو "المستحيل التفكير فيه". لكن "الثورة" – وليس التمرّد كما يردِّد الكثيرون[1] – التي أعلنها فهد العسكر لأول مرة في تاريخ الوعي الكويتي تجاه المظاهر الدينية، أو تديّن "يوم الجمعة" وشعارات الوسط الديني من جانب، والأعراف والعادات والتقاليد الظالمة/الجامدة من جانب ثان، واستبداد السلطة السياسية ممثَّلة بتسلّط بعض أفراد الأسرة الحاكمة وحلفائهم من التجّار من جانب آخر، هذه "الثورة" اتخذت صبغة اللهجة الحديثة لأطروحات "الوجودية"، من دون أن يذكرها فهد العسكر بالاسم بالطبع، وربما من دون أن يكون واعياً بها كل الوعي.

تُظهر لنا "الوجودية" أن الدور المتعلّق بالإنسان أداؤه في هذه الحياة لا يمكن أن يكون دوراً سلبياً، بل على الإنسان أن يُثبت وجوده، ويُعزّز كيانه في عالم معقّد متشابك ظالم تصطرع فيه القوى المختلفة، وعلى الإنسان أن يفرض مُثُله العليا – التي يخلقها بنفسه – على هذا العالم. من هنا، يعيش الإنسان دائماً/أبداً بأملٍ يمهِّد الطريق ويتوقّع النجاح. بيد

(1) هناك فرق، في تقديري، بين مفهومي "الثورة" و"التمرّد"، فهذا الأخير يكون بطلب المنفعة الخاصة التي قد تكون ضد منفعة الوطن، أو الناس، أو الطبقة التي ينتمي إليها المتمرّد. أما الثورة فهي طلب تغيير "النظام" – بمعناه الواسع – القائم، إلى ما هو خير في نظر الثائر باسم مصلحة الوطن، أو الناس، أو الخير العام الذي يشمل فئة ينتمي الثائر إليها.

أنه ينبغي ألاّ يُفهم من "الوجوديين" أنهم يعملون على فرض/تحديد المُثُل العليا التي تدعونا إلى الكفاح والعمل من أجل تحقيقها، بل يتركون لكل فرد أن يخْلق/يفهم هذه المُثُل على قدر مستطاعه، وأن يقدَّها على قَدِّه. فـ "الوجوديون" يريدون من الإنسان أن يكون على "وعي" وبيِّنة بأن الحقيقة، التي هي "ضالة" كل إنسان، هي واقعية/عَيْنية/مَعيشة، وبأنها حافلة بثروات لا تنفد، وواجبنا الأول استثمار هذه الثروات.

تنظر "الوجودية" إلى الحياة التي تمرّ من دون أن يتفحّصها صاحبها بأنها ليست جديرة بأن تُعاش، فأن يختبر الإنسان وجوداً نسقيّاً، أو مُعدّاً سلفاً من دون أن يفحص المبادئ التي عليها انبنى هذا الوجود إنما هو أمر شبيه بقيادة سيارة أُهملت خدمتها. ربما كان لدى المرء ما يبرّر ثقته بمكابحها، ومقودها، ومحرّكها، لكونها تعمل بكفاءة حتى الآن؛ غير أن ثقته هذه ليس لها ما يبرّرها، فقد تكون دوّاسة الكابح معطّلة، فتخونه في أشد لحظات احتياجه إليها. وهكذا الحال مع المبادئ التي يعتمد الإنسان عليها في حياته، فقد تكون سليمة بالكلية، بيد أن ما يجزم بذلك هو تمحيصه لها، وإلاّ فليس هناك ما يدعوه إلى الايمان أو التصديق بذلك. وحتى لو لم يكن الفرد يشكّ في سلامة الفرضيات التي بُنيت حياته عليها، فإنه يَحرم حياته من فرصة إثرائها عبر عدم تفعيل قدراته على التفكير والبحث[1]. قد يجد العديد من الناس أن في طرحِ مثلِ هذه الأسئلة والاستفسارات الأساسية/الحيوية على أنفسهم إجْهَاداً مبالغاً فيه،

(1) انظر: واربورتون، نيغيل. (2009). الفلسفة – الأسس. (محمد عثمان، مترجم). (ط.1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر. ص 18.

أو مَصْدراً لا داعي له من مصادر القلق والتوتّر، لاسيما أن "خبراء الدين" وأبناء الوسط الديني عموماً قد تكفَّلوا بتقديم أجوبة جاهزة لهم، ربما كانوا راضين بها وبأحكامها المُسْبَقة والمطلقة، لكن هناك من الناس أيضاً من تتملّكهم رغبة عارمة في أن يعثروا على إجابات إنسانية/نسبية حول تلك الأسئلة "الوجودية" التي تشكّل تحدّياً في حياتهم.

لقد حقَّقت "الوجودية" خلال تاريخها ومحطاتها كثيرا من الإنجازات المهمّة، ويقتضي الاحتفاء بها وبطاقَتها "الثورية" الإنصات إلى "الحكايات الصغرى" - إذا صحّ التعبير - التي تَشكّل - في تقديري - أحد روافدها الإبداعية. إن تحليل هذه الحكايات الصغرى - ومنها "حكاية" فهد العسكر - المثيرة للاهتمام بما تتضمّنه من بلاغة: صراع، اشتباك، عذاب، ألم، شكوى، حرمان، فشل، خوف، شك، ضيق، نجاح، ضعف، حب، لذة، فرح، مصادفة، حظ، شؤم ... الخ، هذا التحليل نابع من الرؤية النهائية للوجود الإنساني. إذن، فـ "الوجودية" تجمّع فلسفي فكري وثقافي إنساني عميق يَحياه كلّ منّا لحسابه الخاص.

بقي أن أشير ههنا إلى أن كثيراً من الناس يربطون "الوجودية" بالفيلسوف الفرنسي البارز جان بول سارتر، وكأنه هو مُنشئها أو مُؤسّسها الأول، فيما تشير الحقيقة إلى أنها قديمة جداً قِدَم الفكر الإغريقي نفسه. نعم، قد يكون هذا التجمّع الفلسفي الفكري والثقافي انتشر على أيدي الفلاسفة الفرنسيين، وفي مقدمتهم سارتر، لكن "الوجودية" كانت - بمعناها الحديث - قد تجلّت بوضوح مع أطروحات الفيلسوف الدنماركي سورن

كيركغارد الذي قاد عبر (يومياته) "ثورة" فلسفية استهدفت النَّسق النظري الذي طرحه، على سبيل المثال، الفيلسوف الألماني غيورغ هيغل. ومما قاله كيركغارد في ذلك: ((ابتعدوا عن المذهب، ابتعدوا عن الفكر النظري، وابتعدوا قبل كل شيء عن هيغل)). لقد هَالت الفيلسوفَ الدنماركي سطوةُ النَّسق النظري الهيغلي على كل شيء، بما في ذلك أجزاء الوجود ومظاهره كلها عبر سياق عقلاني صرف يوحّد إلى درجة المطلق بين الجزئي والعام، أو الموضوعي والذاتي، فكان أن صرخ في وجه هذا الفكر النَّسقي التجريدي رافضاً تلك العقلانية الصارمة لبعض الفلاسفة، وهيغل تحديداً. من هنا، ندرك أن البداية الحقيقية للوجودية انطلقت من موقف الرَّفض ونبذ الفكر النّسقي السائد، وهو الأمر ذاته الذي قام به فهد العسكر الذي رفض وثار على "نَسق" الفكر الديني والاجتماعي والسياسي السائد في الكويت خلال النصف الأول من القرن العشرين.

لا تُذكر "الوجودية" إلاّ وتنهال عليها الاتهامات من كل حدب وصوب، غير أن غالبية المهاجمين ليسوا ممن "وعوا" العصر، أو فهموا التاريخ والوجود، إذ لا يمكن أن تصدر هذه الاتهامات عن رحابة في الفكر، أو تطلّع إلى فضاء واسع في الحياة. إنه لمن المثير للحنق أن يتعكز المتهجِّمون على مفاهيم دينية أو أيديولوجية أو اجتماعية أو سياسية ثابتة/موروثة/جامدة للطعن بـ"الوجودية"، على الرغم من أنه في مثل هذا التعكز يتقهقر العقل المستقل إلى الوراء ليرتدّ حتى يتآكل وينتهي.

إن "الوجوديـة"، على الحقيقة، هـي قَلْبٌ للمفاهيـم الثابتة/الموروثة، وفَتْحٌ لأرض غير مُعبَّـدة. إنها كالإبحار في "بحر الظلمات"، الذي خافه

الملاّحون من قبل قرون بعيدة، للوصول إلى "الأرض الجديدة". إنها وسيلة تعبيرية هي أهم وسائل الذات في تحرير مكنوناتها، بل لعلها خَلْق لوسيلة غير معلومة، فـ "الوجودية" فعل حُرّ متجاوز للحدود الجامدة، أو القيود الضيّقة. إنها انعكاس لثورة الإنسان ذاته في سبيل حياة أغنى وأخْصَب على هذه الأرض، فليس من قبيل المصادفة أن تظهر "الوجودية" سابقة/ معاصرة لفترة قيام الثورات والانقلابات السياسية، والعصيان والغليان الاجتماعي في العالم أجمع. إن "الوجودية" جزء من الثورة والرفض والعصيان والتخطّي للكيانات المستبدة/ الرجعية/ التقليدية، فهي جزء من "هَدْم" القديم وبناء الحديث، وهي أيضاً قليل من صَخَب يملأ فضاءً كان في مراحل متفرّقة سادراً في صمت أضحى محتضرا. إن "الوجودية" قطعة من "المدينة الكبيرة" بكلّ ما فيها، ولكنها القطْعة التي تُقاوم الابتلاع في جوفها وتأبى الامّحاء في جنباتها. لقد أرادت أن تعيد إلى الإنسان عَيْنَيْه ولسانه وشفتيه وأذنيه ويديه وقلبه وعقله.. لقد انبثق "الوجوديون" من تاريخ بيئتهم/مجتمعهم/أمتهم، فانطلقوا بين أرجاء العالم فكرياً/ إبداعياً، ليعودوا بالثورة والرفض والعصيان ووسائل استعادة الحياة اليانعة إلى "الأرض اليباب"، أو التي أوشكت أنْ تكون.

من هنا، تَكوَّن شَغفي بالكتابة عن الشاعر فهد العسكر – وأنا الذي لم أنفك أكتب عن الفلاسفة والمتفلسفين – لأنه لم يكن ضمن أولئك "الخبراء" أو المتخصّصين، من دينيّين وعلماء ومؤرّخين، الذين قدّموا "نَسَقاً" نهائياً للدين أو للكون أو للطبيعة أو للمُثُل... الخ، بل ركّز هَمَّه كله على الإنسان في وجوده "الغريب" عنه، نظراً إلى كونه لم يَخْلق وجوده، بل وَرَثَ

هذا الوجود فقط، أو أَوْرَثُوه إيّاه! ولعل الحسّ المأساوي، ومشاعر الألم والأحزان الفردية والجماعية، أو فقدان البهجة في تصوّر هذا الوجود، هو ما جذبني أيضاً نحو ابن العسكر. ومن الوعي بمأساة الذات والفرد والناس يتدفَّق حُبِّي لأشعاره، فهو شعر يتدبّر نَقْص الإنسان أو محدوديته، وحاجاته، وعذاباته، ورغباته، وقدرته، وعجزه في هذا الوجود.

لقد وجدتُ في شعر فهد العسكر نَبرة/نزعة "وجودية" أصيلة، لأنه عُني بالإنسان، لا بالدين أو الطبيعة أو المُثُل، فموضوعات قصائده ليست المجرّدات، أو المثاليات، أو مسائل الميتافيزيقا، ولا الكون، ولا العقل أو الفكر، بل الإنسان - أنا وأنت وهو ونحن، هذا النوع من الشعر الذي لا يُعنى بالنظريات المادية، أو المسائل الكونية، أو الأنساق الاجتماعية الثابتة/ المغلقة على الرغم من أن كل هذه الموضوعات والمسائل والأنساق مهمَّة ومحترمة ولها مركزها ومرتبتها اللائقة بها، غير أن "الوجودي" الحق يضعها دون الإنسان مرتبة، بل ومهما يكن من أمر مرتبتها بالنسبة إلى الإنسان، فهذه الموضوعات والمسائل والأنساق كلها ليست من "الوجودية" في شيء. ذلك أن "الوجودية" تَعرف شيئاً واحداً هو أن ثمة كائناً فريداً/غريباً اسمه الإنسان تريد أن تَكْتَنِهْ خواصه، وتركّز عليه بحدّ ذاته فقط، فهو وحده موضوعها. إن أبغض شيء على التفكير الوجودي وأبعد شيء عنه - إذ يكون شغوفاً بمعرفة النفس - أن يضيّع نفسه في المذاهب والتيارات والعوامل والأسباب والظروف والأحوال والأوضاع والشروط والعناصر والبيئة والمجتمع والكون، ذلك أنه يوجد ما هو أهم من هذه جميعاً، اسمه الإنسان؛ أي أنا وأنت وأيّ إنسان آخر، يبقى، بإمكانات كيانه، هو هو،

مهما اختلفت الأحوال والظروف، ومهما تعدّدت التيارات والعوامل. وقد يقول قائل منّا: إنّي في وجودي قلق، إنّي أرتمي على المستقبل، إنّي أضع المخطّطات، إنّي أقبع في الماضي، إنّي محدود، إنّي فانٍ... الخ، كل هذه الأمور وغيرها نفهمها جيداً، ونستوعبها فوراً وبصورةٍ مباشرة لأنها تصفني/تصفنا وصفاً دقيقاً، كويتياً كنت أم روسياً، أميراً أم صعلوكاً، سعيداً أم بائساً، معاصراً لسقراط في أثينا أم مواطناً في الكويت اليوم، أو في أي بلد في العالم بعد مائة سنة أو ألف. إن "الوجودية" تجرِّد إنسانية الإنسان بحدّ ذاتها، وتتأمّلها، وتعاينها، وتكوّنها، وتعزلها، وتحصرها، وتحلّلها إلى ما تتركّب منه. فـ "الوجودية" تُعنى بـ ظاهرية الإنسان، أو بـ "هكذيته"، ففي كلٍّ مرة نقول: إن هذه الحال أو تلك تختصّ بالطبيعة البشرية، يكون قولنا هذا قولاً "وجودياً".[1]

إن الإنسان في شعر فهد العسكر، ليس ذاك الإنسان، أو الإنساني بالفكرة، أو بالوصف كما في قول الشاعر الروماني تيرانس (194- 159 ق.م): ((أنا إنسان ولا شيءَ "إنسانياً" غريب عني))، أو كما هو "الإنسان السياسي" عند الفيلسوف الإغريقي أرسطو (384- 322 ق.م)، أو "إنسان العقد الاجتماعي" عند الفيلسوف الفرنسي (الجنيفي) جان جاك روسو (1712- 1778) أو غيرهم، بل هو الإنسان الآخر كما في قول الفيلسوف الوجودي الإسباني ميغيل دِه أونامونو (1864- 1936): ((أنا

(1) انظر: مالك، شارل. (2001). المقدمة – سيرة ذاتية فلسفية. (ط.2). بيروت: دار النهار. ص 525- 526.

إنسان وليس ثمة إنسان آخر غريب عني))[1]؛ أي ذلك الإنسان لحماً ودماً وعظماً، الإنسان الذي يُولد ويُعاني ويَموت، الإنسان الذي يأكل ويشرب ويلعب وينام ويفكّر ويحب، الإنسان الذي يَمضي ويُسمع له، الإنسان الأخ - الأخ الحقيقي، الإنسان الذي هو "الذات" و"الموضوع" الأسمى في آن واحد، الإنسان هو أنا وأنت يا قارئي وقارئ فهد العسكر.

لقد كان ابن العسكر، على غرار "الوجوديين" العظام، مقيَّداً بمنطق - إذا جاز أن أسمّيه منطقاً - أعمق، ربما، من منطق بعض الفلاسفة؛ هو "منطق" الإنسان الحَي، الحائر، القلق، الهلوع، الطموح، المتألّم، الضعيف، الحزين، الفاني... الخ. فالإنسان الكائن في عُرْف فهد العسكر "فوق" كل شيء - فوق العقائد والمذاهب والفلسفات والسياسة والعلم والمنطق النظري والمادة - لأنه من الإنسان نفسه تنبع كل عقيدة، وكل مذهب، وكل فلسفة، وكل سياسة، وكل علم، وكل منطق وكل مادة، فهي كلها له، وليس هو لها.

إن اختيار "الوجودية" موضوعاً مباشراً لهذا الكتاب يتأتّى من غنى وعمق هذا الموضوع، فهي تدافع عن الإنسان باعتباره "ذاتاً متكاملة"، وتَحمي عالمه الداخلي. ومن هنا جاءت حَماسة الناس - ومنهم فهد العسكر - لهذا التجمّع الفلسفي الفكري والثقافي الذي يجعل مشكلات الإنسانية رائدها الأول، ويضع حياة الإنسان العقلية والروحية تحت نَظَره. إن "الوجودية" مرتبطة بالإنسان حاضراً ومستقبلاً، وهي تحافظ على

(1) أونامونو، ميغيل ده. (2011). الشعور المأساوي بالحياة. (علي إبراهيم أشقر، مترجم). (ط.1). دمشق: دار التكوين. ص 7.

بقائها مادام الناس مستمرين في طرح الأسئلة على إرادة التعبير بالخطاب "الوجودي"، وبينما لن يكون زوالها ممكناً إلاّ في مجتمع التقليد والأجوبة الجاهزة والتشدّد وضيق العقل، ولئن سعى الأسطون الدِيني وحلفاؤه ومن لفّ لفّهم إلى تدجين الفرد والمجتمع والأمة، فإن وزن "الوجودية" سيبقى كاملاً، لأن أسئلتها تولد من جديد دوماً مع ولادة كل إنسان.

لـذا سـوف أضـع "الوجـوديـة" على محكّ الأحداث والمواقف والتساؤلات في الفكر الكويتي في النصف الأول من القرن العشرين من خلال أبرز شهوده الشاعر فهد العسكر. وسأقتفي لهذه الغاية عمل الأركيولوجي (عالم الحفريات/الأثريات)؛ الذي لا يهدف للوصول إلى بداية مطلقة، أو حقيقة أولى، أو معنى مطموس هو وحده القادر على رفع الغطاء عنه وكشفه، ذلك أن الأركيولوجي هو الذي يهتم بالبحث والتنقيب عما هو مَخبوء في أرشيف ثقافة معينة في فترة تاريخية معينة – في الأقوال والأحداث والوثائق التأريخية بجميع أشكالها – وإحياء التواريخ المهملة والمنسية وذلك للكشف عن طبقات/أشكال القطيعة والانفصال والاختلاف، كما ذكر الفيلسوف الفرنسي ميشال فوكو، وهو في ذلك يسعى إلى الوصف فقط ويتجنّب التأويل والشرح والتعليق.[1]

ولا يكتفي الكتاب بذلك فقط، إذ يطمح كذلك إلى أن يستعيد – ولو جزئياً – أطروحة الفيلسوف الألماني ثيودور آدرنو (1903 – 1969)، أعني الانتقال الفلسفي من النظرية التقليدية إلى النظرية النقدية، أو التحوّل

(1) انظر: نعيم، جمال. (2010). جيل دولوز وتجديد الفلسفة. (ط.1). بيروت: المركز الثقافي العربي. ص 151– 152.

من فلسفة المعرفة إلى فلسفة المجتمع. فعلى العكس من "النظرية التقليدية" التي تشتغل على جملة من القضايا المتعلقة بمجال مُعطى من مجالات المعرفة، تعمل "النظرية النقدية" على إبراز البُعد الفكري لمسارات التحوّل التاريخي، وهي تحاول أن تجمع في هذا بين التفكر الفلسفي، وما يقتضيه من صَرامة مفهومية – تقوم على العودة النقدية – وبين المبحث العلمي الذي يتناول معطيات خبرية تتعلّق أساساً بظواهر اجتماعية معينة. لكن بهذا الشكل أيضاً تعمل النظرية النقدية على الانتقال بالفلسفة من "نظرية المعرفة" إلى "فلسفة المجتمع" التي من شأنها أن تقف على قوانين الواقع الفعلي في جدليتها مع الموضوعية الاجتماعية، وأن تركّز من ثم على مسارات التحوّل التاريخي، وما ترى النظرية النقدية أنه حمّال لأسباب تحرّر الإنسان.[1]

إن هذا العمل، إذن، يبتغي عَرض مضامين "الوجودية" عند الشاعر الكويتي فهد العسكر، أو على أقل تقدير استخراج اللحظات "الوجودية" في قصائد هذا الشاعر الذي كثيراً ما وُصفت سيرورته الفكرية والثقافية بتعابير الكفر والإلحاد والزندقة والانحراف والانشقاق والضلال، في حين لم يحظ فكر فهد العسكر – وليس أدبه وشعره – بالدراسة والبحث الجديرين بشاعر شكلت مواقفه/ أطروحاته الشعرية ظاهرة رائدة وفريدة في تاريخ الوعي الكويتي، تجسّدت في ثورته وعصيانه لما درج الناس على

(1) لمزيد من التفاصيل انظر: آدرنو، ث. ف. (2011). الأدب الصغير – أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة. (ناجي العونلي، مترجم). (ط.1). برلين: مؤسسة شرق غرب – ديوان المسار للنشر. ص 7 وما بعدها.

أن يسمّوه "المحرّمات"، وتجاوزه ومخالفته لما يراه البعض بأنه من "الثوابت" المتّفق عليها دينياً واجتماعياً وسياسياً.

تأريخياً، عَرَفَت بعض المجتمعات العربية/الإسلامية الحديثة تجرّؤ بعض المثقفين على التوسّع كثيراً أو قليلاً في التعامل مع الثوابت من عادات وتقاليد وأعراف دينية واجتماعية وسياسية، ولكنهم لم يستطيعوا قط تحدِّيها جهاراً كما فعل فهد العسكر.

ومما يستحق التقدير والإجلال أن فهد العسكر صَمَّم على ألاّ يتحوَّل عن أفكاره/قناعاته/مواقفه على الرغم مما لقيه من إيذاء واضطهاد وانتقام وتقريع وسوء معاملة، فبمثل هذه الشجاعة، وبمثل فهد العسكر رائد "الوجودية" في الوعي الكويتي تتقدَّم الإنسانية بشكل عام، والإنسان الكويتي بصورة خاصة، نحو الكمال.

لقد تميّز فهد العسكر بتحدِّيه وعصيانه للمواضعات والمبادئ والأعراف السائدة الجامدة/الخانقة وثورته عليها، سواء كانت هذه المواضعات والمبادئ والأعراف دينية/فقهية، أو أخلاقية، أو اجتماعية، أو سياسية. غير أن ثورته تلك لم تكن من وجهة نظر الذات التي ترى وجودها خالياً من القيم والمبادئ، بل هي "ثورة" باسم الوجود ومن أجله، فالقيمة أو المبدأ ما هما إلاّ من مخلوقات "الذات" التي تسعى إلى أن تجعلها "موضوعاً"، وتحاول أن تجسِّدها عوضا عن فقدان الوجود الحقيقي. ذلك أن مفهوم الوجود عند فهد العسكر "منفتح" – وهو ما يتّفق مع مفهوم

الوجـود عند الفيلسـوف الألماني مارتن هيدغر - ذلـك أن الانفتاح على الوجود هو "الحقيقة".[1]

وحتى أُوفّي البـحث حقّـه، وأتنـاول مختلف جـوانب الإسهام "الاستثنائي" المميّز لفهد العسكر في سياق الحركة الفكرية والثقافية في الكويت خلال النصف الأول من القرن العشرين، قسّمت الكتاب إلى بابين، كل باب يتفرّع إلى فصول. هكذا، خصّصت الباب الأول لدراسة "الوجودية"، وقسّمته إلى فصلين: عرضتُ في الفصل الأول لماهية "الوجودية" وأبرز أُسسها. وتحدّثت في الفصل الثاني عن جذور "الوجودية" في الفكر الأوروبي الحديث، فيما تناولت في الباب الثاني بالدراسة والتحليل السيرة "الوجودية" لفهد العسكر، فقسمته إلى ثلاثة فصول: قدّمتُ في الأول منها دراسة لحركة الفكر في الكويت خلال النصف الأول من القرن العشرين، والتي كانت الأساس لكل التغيرات الفكرية والثقافية والإنسانية الكبرى التي شهدتها الكويت، وركّزت على التعليم تحديداً دون روافد حركة هذا الفكر الأخرى نظراً إلى ما للتعليم من أهمية عميقة في تكوين وتشكيل الإنسان وفكره. وخصّصت الفصل الثاني لدراسة السيرة التكوينية والإنسانية والثقافية لفهد العسكر، وبيّنت أن ما أُلصق بهذا الشاعر من اتهامات جائرة بالكفر والإلحاد والزندقة لم يصدر بسبب من حنق المجتمع التقليدي المُستَلَب عليه، كما يَروج بين الباحثين والكتّاب وحسب، بل كان نتيجة للأصولوية الدينية التي كانت

(1) للمزيد من التفصيل انظر: هيدجر، مارتن. (د.ت). في ماهية الحقيقة. (محمد سبيلا، مترجم). د.ن. www.mohamed-sabila.com

متزلّفة في الكويت آنذاك من ناحية، ومؤسّسة الحُكم ممثّلة ببعض أفراد الأسرة الحاكمة من ناحية أخرى، واللتين كان للتحالف بينهما اليد الطولى في تأليب المجتمع والناس عليه، ووصمه بتلك النعوت الباطلة، بل وفي تكريس تلك الصورة المشوّهة/الكاذبة عنه خلال سنوات طوال لم تتغيّر كثيراً حتى وقتنا الراهن.[1] أما الفصل الثالث، فتطرّقت فيه إلى "الوجودية" في شعر فهد العسكر، وأطروحاته العامة التي تقاطعت مع بعض الأفكار الرئيسة لـ "الوجودية".

إذا كان لفهد العسكر من "فلسفة" تحتاج أن نُعيرها انتباهنا، فهي أنه هدف/حاول من خلال "الثورة" التي نَضَحَت بها قصائده ومواقفه إلى إضعاف التبعية لـ سلطة/آراء/ثوابت الآخرين، وهي فعْل يتقاطع مع رسالة الفلسفة - كما أفهمها على الأقل - التي تأبَى التَّبعية، وتفتح الباب للأفكار والخواطر، وتشحذ القُدرة على الحُكم. وفي هذا تكمن قوة

(1) انظر على سبيل المثال لا الحصر مقال: (الهدّة، عبدالعزيز. (1997، 1 مارس). عندما تقلب الحقائق. جريدة الأنباء. الكويت). كذلك لا يفوتني - كما أخبرني الصديق صالح عبدالله العيدان - ما كان من إزالة/طمس تمثال للشاعر فهد العسكر كان موجوداً في المدرسة الابتدائية التي تحمل اسمه في ضاحية كيفان بالكويت، والذي رُفع من مكانه في المدرسة - بعد أعوام طويلة من استقراره عند مدخلها - وأخفي عن الأنظار بحيث لا أحد يعلم شيئاً - حتى إدارة المدرسة الحالية التي سألتها عنه بنفسي - حول مكانه أو مصيره أو ما آل إليه أمر التمثال، وكأنه لم يكن/يوجد قط! وأيضاً يمكن أن أذكر ههنا ما أورده الدكتور صلاح الدين سليم أرقة دان أستاذ الدراسات العربية والإسلامية بجامعة الخليج للعلوم والتكنولوجيا في الكويت من أنه عندما أراد تدريس الأدب الكويتي المعاصر بالجامعة، وتم اعتماد الشاعر فهد العسكر وتجربته الشعرية ضمن المقرر الدراسي الذي وضعه، تم تحذيره من التعامل مع أدب هذا الشاعر لأنه شخص غير مرغوب فيه" (انظر: جريدة الكويتية. الكويت. (2102، 5 أبريل).

وبَأس الفلسفة، فهي تزيد من القُدرة على التفكير الذاتي، وإعْمال الفكر في وجودنا الذاتي والعام.

لعل ما دعاني إلى تقديم هذا الكتاب هو طُوفان الصمت على استشراء الأصولية والمذهبية والعنصرية والتميز والطائفية والكراهية والتشدّد والتَّبعية والجمود.. الذي يَحُول دون أن يرتقي ويتقدَّم الفكر/الإنسان الكويتي المعاصر، بحيث يجد أو يتّخذ من قصائد ومواقف فهد العسكر "الوجودية" مُدّخراً للحاضر أو للمستقبل. إذ يبدو أن أَعْين الناس من كثرة وطُول ما شاهدت من انتهاكات لحقوق الإنسان، واضطهاد للحريات الفردية لم تعد تستطيع أن تستجلّي ظهور "وجودية كويتية" إلّا كسراب بعيد لا حقيقة له.

إن التخلّص من آثار سطوة/تحكّم قرون وعقود عديدة من الأطروحات والآراء والمقولات والقواعد الأصولية من جانب، والدوغمائية[1] الدينية والاجتماعية والسياسية من جانب آخر، لا يمكن أن يحدث في يوم وليلة.

(1) أنا أفضل تعريب الكلمات الأجنبية للإبقاء على دلالتها المنهجية الغربية بدلاً من الترجمة السائدة التي غالباً ما تكون غير دقيقة أو مناسبة. أما مصطلح الدوغمائية Dogmatism، فهو يعني الجزْم أو القطع بأمرٍ ما دون مبرّر كاف، أو وجهة نظر مبنية على مقدمات غير مُمحّصة تمحيصاً وافياً. وهي أيضاً الحكم الذي لا يقبل الشك فيه عند معتقديه. والعقلية الدوغمائية ترتبط بشدة بمجموعة من المبادئ العقائدية، وترفض بالشدة نفسها مجموعة أخرى من المبادئ وتعتبرها ملغاة لا معنى لها. (انظر: أركون، محمد. (1996). الفكر الإسلامي – قراءة علمية. (هاشم صالح، مترجم). (ط.2). بيروت: مركز الإنماء القومي. ص 5 – 6). وتعني الدوغمائية أيضاً تشييع روح الكسل العقلي، والتعصّب والانغلاق على الذات، ورفض الآخر المختلف لغة أو وجهاً أو ديناً. (انظر: أركون، محمد. (1995). من فيصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. (هاشم صالح، مترجم). (ط.2). بيروت: دار الساقي. ص 53).

لكن دعوني آمل، وأرجو أنه حين يفيق/يدرك الناس في الكويت - وغيرها من المناطق ذات الوضع المُشَابه - وضعهم "البائس" هذا، وحين يحدث التغيير الضروري المطلوب في العقل والروح والوجدان والحس، فسيأتي عصر فكري جديد في الكويت هو عصر "الوجودية" الإنسانية المتكاملة. وأنا بدوري أعتقد أن صوت فهد العسكر - وسواه من المبدعين الحقيقيين/ الجادّين - سيكون أحد روافد عقل وروح ووجدان وحس ذلك العصر المأمول. إنه لمن المظاهر "الظلامية" البائسة أن نرصد عدداً لا يحصى من الكويتيين في شبه سُبات عميق، بينما العالم من حولنا يواجه الموت والإبادة والدمار والخراب والانهيار، ويعاني ويلات الظلم والألم والخوف والمرض والفقر والإقصاء.. فإلى من تكاد تنخلع قلوبهم لرؤية هذه الأحداث التي تعصف بالإنسان، يقدّم فهد العسكر درساً رائعاً في الإنسانية، حيث يثبت بقصائده ومواقفه وسيرة حياته، أنه لا مجال لمعرفة الإنسان على حقيقته، ما دام هذا الإنسان بعيداً عن "وجوده".

يبقى أن أشير إلى مسألة - تطرّق إليها الباحث الكويتي القدير الدكتور خليفة الوقيان - تتصل بمعاناة الباحثين والنقّاد في بلداننا العربية/ الإسلامية، ومنها الكويت، ((فالمواطنون في هذه البلدان محكومون بعلاقات اجتماعية ومفاهيم قَبَلية، وعوامل أخرى تجعل مهمة الباحث والناقد شاقّة، ومحفوفة بالمحاذير والمخاطر، ولذلك يُعدّ الخلاف في الرأي عداءً شخصياً، وتفسّر الجهود العلمية الموثّقة في [كشف بعض الحقائق] وتصويب الأخطاء بأنها إساءة شخصية، ولهذه الأسباب تتفشّى الأخطاء،

ويُظـن -بمرور الزمن - أنهـا الحق، وما عداها باطل، وتتعثَّر مسيرة تطوّر البحـث العلمي والإبداع)).[1] لذا، فإنني - مقتفياً موقف الدكتور خليفة الوقيـان وكل الباحثين الجادّين في هذا المجـال - تجاوزت مرحلة التفكير في نتائج/عواقـب قول ما أؤمن به، فضلاً عن ثقتي أن الزَّبَد يَذهبُ جُفَاءً، وأن ما ينفع الناس يبقى في الأرض، ولقناعتي أن كثيراً من الناس يملكون القـدرة على التمييز بـين الصواب والخطـأ، وبين البحـث العلمي الموثّق والكلام المُرسـل على عَوَاهِنه، ولعلمي أن ((الحقيقة أن تُقال لا أن تعلم)) وفـق قول الدكتور شبلي شميل[2]، ثم إن التاريخ لا يرحم من يتعدّى على حُرمته، وإن بعد حين.[3]

إن من أهم أهداف هذا الكتاب، تقديم تَكْملة وتَوْسعة وإِنَارَة - على قدر الوسع - لجزء مهم من تاريخ الفكر والثقافة الكويتية الحديثة، ولهذا اخترتُ فهد العسكَر الذي ارتبطت أفكاره وأشعاره ومواقفه وسيرة حياته بهذا التاريخ. وهذه المحاولة التي أقدّمها في هذا الكتاب تروم فيما أرجو إلى ألاّ تُتْرَكَ الفرصة/ السَّاحة للأصولوية والدوغمائية (دينية، اجتماعية، سياسية، ثقافية) لتقوم بتعبئة ابستمولوجية محرّضة يثيرها موقفها الأيديولوجي المغلق/ المتشدّد تجاه هذا الفَصل المهم من تاريخ الفكر والثقافة في الكويت الحديثة، أعني به تاريخ الشاعر فهد العسكر.

(1) الوقيان، خليفة. (2012، 16 أبريل). لن نسكت عن تزوير تاريخ الكويت. جريدة القبس. الكويت. العدد 13965.

(2) شميّل، شبلي. (1983). فلسفة النشوء والارتقاء. (ط.2). بيروت: دار مارون عبود. ص 17.

(3) انظر: الوقيان، خليفة. لن نسكت عن تزوير تاريخ الكويت. مرجع سابق.



الباب الأول

يا رفاقي، لا تحفروا لي – إذا ما
مُتُّ شوقاً – قبراً بقَفْرٍ يَبابِ
احفروا لي قبراً على شاطئ البحر
لعلَّ الأمواج تَبكي شبابي
ف. العسكر



الفصل الأول

ما "الوجودية"؟

((من دون العالم لا وجود للذات البشرية،
ومن دون الذات البشرية لا وجود للعالم))
جان بول سارتر

"الوجــوديــة" Existentialism (أو الكيانيــة)[1]؛ مصطلح مشتق من كلمة "وجود"، وهي كلمة تفيد في اللغة اللاتينية – أصل اللغات الأوروبية – معنى الخروج من الشيء (العالم/الذات)، وبالتالي، فإن معنى الوجود في اللغات الأوروبية هو أقرب إلى معنى الكينونة Being.[2] بينما

(1) يفضّل الفيلسوف اللبناني شارل مالك لفظة "الكيانية" على لفظة "الوجودية"، لأن فعل ((كان)) التام أشد عراقة وعمقاً من فعل ((وَجَدَ)) أو ((أوجد)) أو ((وُجد)). (انظر: مالك، شارل. المقدمة – سيرة ذاتية فلسفية. مرجع سابق. ص 476). لكنني سأعتمد في هذا الكتاب لفظة "الوجودية" لذيوعها وانتشارها بين الخاصة والعامة على السواء.

(2) تفيد "الكينونة" معنى الخروج إلى الكون عند الولادة في ذات حية لديها قابلية التفاعل مع هذا الكون وقدراته. فإذا بدأ التفاعل بصورة أو بأخرى بدأ الوجود، وهو من ثم لا بد أن يستمر. وقد تنصرف الكينونة – فضلاً عن ذلك – إلى القوة الذاتية الكاملة، التي فاض عنها الوجود المطلق، وهذا الوجود المطلق يشمل وجود الصورة أوالماهية، أي الوجود الذي لا يتفاعل مع غيره ولا تسري عليه أوضاع الإحالة المتبادلة بينه وبين الغير، كما يشمل – من

تفيد هذه الكلمة في اللغة العربية معنى الحضور، فيقال إن فلاناً موجود بمعنى أنه حاضر. وقد اتخذت كلمة الوجود معنى آخر أكثر اتساعاً ليشمل الكون أو العالم، فأصبحت رمزاً اجتماعياً للكون بكل ما فيه، باعتبار أنه يفيد دائماً وفي أيّ مفهوم معنى الحضور؛ أي المثول وعدم الغياب عن البصر أو البصيرة. وهكذا أصبحت كلمة الوجود في اللغة العربية تدل على معنى الكون من ناحية، وتعبيراً عن عالم الفرد الخاص من ناحية أخرى. ويستفاد من ذلك أن كلمة "الوجود" بدلالتها الكلية (الكون)، أو الجزئية (الفرد) تتضمن نفي الاستغلاق، وتفيد معنى الإحالة المتبادلة بين الجزئي والكلي، فوجود الفرد، باللغة العربية، يعني حضوره في العالم، ووجود الكون يعني حضوره بإزاء الفرد. أما الذات الجزئية المغلقة التي لا إحالة بينها وبين الوجود الكلي، فهي ذاتٌ وهمية لا يمكن أن "تكون"، وبالتالي لا يمكن أن "توجد"[1].

على الرغم مما يظهر من أنه اختلاف - نسبي - بين المعنى اللاتيني والمعنى العربي لكلمة "الوجود"، فإن "الوجودية" كتجمّع فلسفي فكري ثقافي في الوجود متَّفَق عليها تمام الاتفاق. إذ تعتمد "الوجودية" - أينما كانت - على مبدأ أساس يقول: إن وجود الإنسان هو ما يفعله، فأفعال الإنسان هي التي تحدّد وجوده وتكوّنه، ولهذا يقاس الإنسان بأفعاله،

جانب آخر - الوجود المتفاعل في استمرار مع كل شيء. (انظر: العشماوي، محمد سعيد. (د.ت). تاريخ الوجودية في الفكر البشري. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر. ص 13).

(1) المرجع السابق. ص 12- 13.

فوجود كل إنسان بحسب ما يفعله[1]. بعبارة أخرى، إن السِّمة الرئيسة المشتركة في "الوجودية" تقوم في أنها تنبع من "تجربة" حيّة/مَعيشة تسمى تجربة "وجودية"، فـ "الوجوديون" يتصوَّرون الوجود على نحو عملي فاعل ونشط، فلا "يَكون" الوجود، وإنما هو "يَخْلق" نفسه بنفسه في الحرية؛ أي هو "يَصِير". ذلك أن الوجود دائماً غير مكتمل، وكأنه يبدأ دوماً؛ فهو شُروع واستقبال. ويؤكد "الوجوديون" هذا الموقف حين يقولون بأن الوجود يتماشى تماماً ويتطابق مع "الزمانية"[2]. وقد ذهب الفيلسوف المصري عبدالرحمن بدوي (1917– 2002) إلى أن "الزمانية" هي أن نفهم الوجود على أنه زماني في جوهره وبطبيعته، وهو ما يعني أن الزمانية ليست مجرد الوجود ((في الزمان)) فقط – وكأن الزمان إطار يجول فيه الوجود أو إناء يحتويه كما يُنظر عادة إلى المكان فيخلط بين الزمان والمكان – بل إن ما يدعونه ((فوق الزمان)) أو ((خارج الزمان)) هو أيضاً زماني؛ وزماني بالمعنى الإيجابي. إذن، صفة الزمانية تطبع نفسها على كل موجود، وتشيع فيه روحه الحقيقية، وهي المقوّم الجوهري لماهية الوجود، والفاعل في تحديد معناه والصورة التي على نحوها يبدو.[3]

إذن، فـ "الوجودية" – قبل كل شيء – تتميّز كما يُفهم من لفظها

(1) بدوي، عبد الرحمن. (1980). دراسات في الفلسفة الوجودية. (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 5.

(2) انظر: بوشنسكي، إ.م. (1992). الفلسفة المعاصرة في أوروبا. (عزت قرني، مترجم). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون. ص والآداب. ص 267.

(3) انظر: بدوي، عبد الرحمن. (1973). الزمان الوجودي. (ط.3). بيروت: دار الثقافة. ص 46.

بميلها إلى التشديد على أهمية الوجود، فهي لا تهتم بالماهويات والمفاهيم المجرّدة، وهي على طرف نقيض من التيارات والمذاهب التجريدية والمثالية، لأن اهتمامها يتجه نحو ما هو موجود فعلاً، أو على الأصح نحو وجود ما هو موجود، أو كما قال الفيلسوف اللبناني شارل مالك (1906–1987) بأنها: ((الانْهِمام (...) بالإنسان الحيّ الموجود بالفعل، من حيث صراعه ضد الفناء ومن أجل البقاء. [و] التشديد على وجوده الحياتي كما هو بالضبط، بلا رياء ولا تهرّب. [و] التشديد على أدق تراكيب وجوده، أعني على تلك التراكيب التي تُمتُّ إلى وجوده أو عدم وجوده. [كذلك] التشديد على الضمائر أنا وأنت وهو، [أي] على ذاتية وجودنا نحن كما هي بالضبط)).(1) إن "الوجودية" بهذا المعنى تجد جذورها في وضع الإنسان في الوجود، فـ ((الوجودية مذهب إنساني)) كما أعلن الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر (1905– 1980)، وكان يقصد بذلك أن "الوجودية" تجعل الحياة الإنسانية ممكنة، وأن كل حقيقة، وكل عمل، يستلزمان بيئة معينة، وذاتاً إنسانية.(2)

لذا فمن أجل أن نفهم "الوجودية" لا يكفي أن نفكّر بها، بل ينبغي أيضاً أن نتأثّر بها، فهي قوة عاطفية أيضاً – فضلاً عن قوتها التاريخية والعقلية – وهذه القوة جزء من جوهرها، وهذا هو أحد الأسباب التي تجعل "الوجودية" مهمة في التاريخ.

(1) مالك، شارل. المقدمة – سيرة ذاتية فلسفية. مرجع سابق. ص 477 – 478.

(2) سارتر، جان بول. (1964). الوجودية مذهب إنساني. (عبد المنعم الحفني، مترجم). (ط.1). القاهرة: مطبعة الدار المصرية. ص 7.

"الوجودية" مرادفة للواقع

ذكر الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز (1883– 1969) في أصل كلمة "وجود" ما ترجمته: ((إن كلمة وجود هي أحد مرادفات كلمة واقع، بَيد أنها قد اتخذت وجهاً جديداً بفضل التوكيد الذي أكده عليها [الفيلسوف سورن] كيركغارد، فأصبحت تدل على ما أنا إيّاه بصورة أساسية في نظر ذاتي)).[1] ويبدو من هذا النص أن كلمة وجود ذات اتجاهين: أولاً، تتجه إلى ما "أنا" إيّاه في نظر ذاتي. ثانياً، لا يكون الوجود هو كينونة الشيء بالفعل في هذا العالم فقط، وإنما هو أن تتولى الذات صيرورة نفسها إلى الصورة التي تريد. بعبارة أخرى، أن يتولى الإنسان خَلْق أعماله وتحديد صفاته وماهيته أو صورته بنفسه في ضوء ما يفعله مدفوعاً باختياره الإرادي الحر النابع من ذاته والذي لا يُفرض عليه من الخارج. وفي هذا السياق قال ياسبرز متابعاً: ((ليست كلمة وجود إلا إشارة غايتها أن توجّهني نحو هذا اليقين، الذي ليس يقيناً عقلياً، ولا معرفة موضوعية، بل نحو هذا الوجود الذي لا يمكن لأيّ شخص أن يؤكده لذاته ولا لذوات الآخرين)).[2]

إن الإنسان هو مركز الدائرة والمحور الذي تدور حوله "الوجودية"، ذلك الإنسان في وجوده الذاتي والاجتماعي، وفي تحقيقه لهذا الوجود وجميع حقول ومكوّنات وجوده، ومن ثم لا تطرح "الوجودية" سؤالاً حول الله أو العالم أو التاريخ أو المجتمع أو النفس أو حول المعرفة أو غير

(1) نقلاً عن: العشماوي، محمد زكي. (1970، أبريل/مايو/يونيو). أمراض الفكر في القرن العشرين. مجلة عالم الفكر. الكويت. العدد الأول. ص 25.
(2) المرجع السابق نفسه.

ذلك إلا بمقدار علاقة هذه الموضوعات بالإنسان نفسه. من هنا يمكن القول عن "الوجودية" إنها "فلسفة الإنسان" قبل أن تكون "فلسفة إنسانية".

من ناحية أخرى، فإن حقل الحياة الفردية، والعالم الباطني الخاص بكل واحد منّا هما هدف مختلف اتجاهات "الوجودية" التي لا تعبأ، من جهة أخرى، بتعاليم العلم وتحديداته وطموحاته وتفسيراته. فـ "الوجودية" تهدف إلى حَمْل الإنسان على الاحتكاك بالوجود الحقيقي؛ أي الوجود كما ينبغي أن يعيشه كل فرد. وكذلك تهدف في الوقت نفسه إلى حملنا على الاحتكاك، كلٌّ على حِدَة، بـ"الغُصّة" المخبّأة أو المعترف بها، أي غُصّة الإهمال وزوال الزمان والموت.[1]

كانت قضية "الوجودية" الأثيرة هي ما يمكن أن أُسمّيها مسألة "الإنسان في التاريخ"، فقد التقت "الوجودية" باتجاهاتها وأعلامها على نقطة واحدة هي التنبّه لحظّ الإنسان ومعالجة مصيره في "ظاهريات" وجوده المختلفة؛ أي في واقعه المحسوس/العَيْني قبل تحديده تحديداً مُبْهَماً - نسبياً - كجوهر أو كطبيعة. لقد وضعت "الوجودية" الإنسان في صُلب جميع اهتماماتها، لقد اقتربت منه كحرية ووعي وككائن مهدَّد، ذلك أن معنى/فحوى الوجود يحيط بكل "موجود" مثل: العالَم، التاريخ، المجتمع، الذات، الذات الأخرى... الخ، وذلك من منطلق خاص هو الفَهْم "الوجودي". وفي ذلك قال شارل مالك ما نصه: ((يستحيل الخروج من نفسك ويستحيل عليك مجابهة الغير الحقيقي إذا ظَلَلت غائصاً

(1) انظر: دوكاسيه، بيير. (1983). الفلسفات الكبرى. (جورج يونس، مترجم). (ط.3). بيروت/باريس: منشورات عويدات. ص 195.

في الكلّيات. هذا الغياص هو هرب وتهرّب من نفسك - هو تستر وراء نفسك. فأنت يا أخي ويا عزيزي، وَيَا أنت، بل وَيَا أنا، لستَ كُلّياً، ولا فكرة، ولا مثالاً، ولا نظرية، ولا نظاماً على الإطلاق. أنت - وأنا - هذا الفرد، الحيّ الخائف، المتخوّف، الهارب، المتهرّب، الطموح، الضعيف، المثقل بالهموم، المحدود، المائتْ. بربّك، إذن، بأيّ إمكان، إنْ في السماء أو على الأرض، تستطيع أن تجبر غيرك، الذي هو مثلك تماماً، بالغوص بالمثاليات والكلّيات والفكر - أيّا كانت، ومهما كانت سامية - فأنت لا تجبر لا نفسك ولا غيرك. إذا تركت كل فلسفة، وكل مثالية جانباً، وإذا رجعت إلى نفسك كهذا الفرد (...) المائتْ، المحدود، "المْعَتَّر"، الوريث الأصلي لكل نزوات آدم ونزعاته، العارف الحقيقة في قرار نفسك، ومع ذلك، المتمرّد عليها، المعروف جيداً من هو، لأنه ابن آدم، الماشي أبداً على شفير الهاوية، إذا أَقْرَرت بحقيقتك هذه، بكل صدق وبساطة، وبابتسامة المنكسر واعتراف الخجول، دونما أيّ تعقيد فلسفي، عندئذ فقط تستطيع أن تقف أمام غيرك وتراه كما هو - لأنه هو كما أنت بالضبط - وتَرْحَمه. تنظر إليه عندئذ كهذا الفرد، الحيّ - المائتْ، بكافة "تَعْتيرَاته"، وتحبّه)).[1]

يكون الإنسان في "الوجودية" مُحدَّداً بأفعاله فقط، فهو حرّ في إضفاء القيم، وفي إعطائها معنى لحياته. فـ "الوجوديون" لا يقولون للفرد ما ينبغي أن يؤمن/يكفر به، ولا يحدّدون للناس طرقا أو مناهج أو وسائل لأفعالهم، وذلك لأنه من الواجب على كلّ إنسان أن يقرّر هذين الأمرين بنفسه،

(1) مالك، شارل. المقدمة - سيرة ذاتية فلسفية. مرجع سابق. ص 472.

ومن ثم فإن "وظيفة" "الوجوديين" تتركّز فقط على الإشارة إلى أهمية ممارسة الاختيار، وضرورة الاختيار بحرية واستقامة ونزاهة.[1] إذن، على الإنسان أن يشقّ طريقه إلى الوجود الشخصي الأصيل عبر رفضه السَّماح بامتصاصه "داخل العالم"، أو رفضه القبول بتحويله إلى "موضوع" أو إلى شيء من الأشياء.

إن "الوجودية" قامت احتجاجاً على الإسراف في العقلانية[2]، وعلى إغْفال كل إنيّة/ فردية لدى الإنسان. فهي - "الوجودية" - تنفر من "النَّسقية System"، و"المذهبية Doctrine"، وتكتفي بوصف الظواهر النفسية، فلا تعيّن قيمة المعرفة بالإضافة إلى "الحقيقة"، بل طبقاً لما يبدو من قيمة حيوية في ظواهر الشعور الخالصة من الانفعالات والإرادات والآراء المكتسبة من المجتمع.[3]

لقد ظهرت "الوجودية" كردّ فعل لطغيان التفكير "المذهبي" - بمعناه الواسع وليس الديني فقط - على عقل الإنسان، وأرادت أن ترفع عن كاهل الفكر البشري هذه الأثقال التي تركتها أحقاب من الأطروحات

(1) تعتبر دعوة "الوجودية" إلى استقامة السلوك البشري ونزاهته، هي الجانب المحافظ فيها. ولذلك فإن الأخلاقية الوجودية تطالبنا بأن نكون مخلصين وصادقين مع ذواتنا، وألا نخاف من القيام بأيّ عمل تستوجبه اقتناعاتنا.

(2) يروّج بعض المناوئين للوجودية أنها ضد العقل وعلى النقيض منه، وهو رأي غير دقيق تماماً، ذلك أن رفض "الوجودية" للعقل ليس بصورة مطلقة، بل هو رفض للطابع الآلي الضروري الحتمي للعقل الذي ألصقه به الفلاسفة العقليون، وكأن هناك "حارساً أعلى" يدفع النتائج إلى الوجود عقب حدوث المقدمات بالضرورة.

(3) انظر: كرم، يوسف. (1986). تاريخ الفلسفة الحديثة. (ط.5). القاهرة: دار المعارف. ص 456.

التجريدية والنَّسقية والميتافيزيقية. وكان من نتائج هذا الظهور أن غيّرت "الوجودية" من اتجاه التفكير والنَّظر، واستبدلت بالموضوعات القديمة غيرها مما يعدّ ضمن نطاق التحليل الإنساني العادي/اليومي، وبطبيعة الحال أسقطت من حسابها في هذه العملية مجموعة من الأفكار الموروثة الجامدة البالية التي كان سيستحيل على الإنسان أن يجد لها تفسيراً معقولاً/مقبولاً، أو أن يظلّ يتأمّلها جيلاً بعد جيل، و لم يتأتَّ ذلك كله إلاّ بحكم خروج "الوجودية" عن نطاق الفلسفة "النَّسقية"، وقبل ذلك عن نطاق البحث العلمي الصارم.[1]

إن "الوجودية" - كما أَرَاها - تجمّع فلسفي فكري وثقافي يجهد في التوفيق بين الذاتي والموضوعي، بين النسبي والمطلق، بين التاريخي واللازماني... الخ، وتهدف إلى إدراك ماهية الإنسان في صميم الوجود، فليس بدعاً أو غريباً أن نجدها ترحّب بالاشتباك والتلاقي مع عدة أجناس أدبية كالرواية، والمسرح، والشعر مادامت - هذه الأجناس - تسمح للمبدع بأن ((يقف على الانبثاق الأصلي الموجود في حقيقته الكاملة النوعية التاريخية))[2] وفقا لقول الفيلسوفة الفرنسية سيمون دو بوفوار (1908- 1986). لذا يجد "الوجوديون" في الأدب بأجناسه العديدة،

(1) ذهب كارل ياسبرز إلى أن الفرق بين "الوجودية" والعلوم يتمثّل في أن على الإنسان "في الوجودية" أن "يتفلسف" بكيانه كله من حيث هو إنسان حر، أما في العلوم فإنه يستخدم مَلَكة العقل وحدها بوجه عام. (انظر: ياسبرس، كارل. (1988). عظمة الفلسفة. (عادل العوا، مترجم). (ط.4). بيروت/باريس: منشورات عويدات. ص 73).

(2) نقلاً عن: إبراهيم، زكريا. (1960، نوفمبر). الفلسفة بين العلم والفن. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 47. ص 73.

تعبيراً حيّاً عن ذلك البُعد الإبداعي الذي لا يمكن للموجود البشري سوى أن يتحرّك عبره. فعلى سبيل المثال، لا يمكن أن نتخيّل مسرحية أو رواية للفلاسفة: أرسطو أو اسبينوزا أو ليبنتز لأنه ليس لـ "الذاتية"، أو "الزمانية"، أو "التأريخية" أيّ مكان في فلسفة هؤلاء الفلاسفة العظام. لكن يمكن أن نجد ذلك في قصيدة لهيدغر، أو مسرحية لسارتر، أو رواية لكامو، لأن هؤلاء الفلاسفة والمبدعين الوجوديين يؤكّدون بقوّة على الطابع الذاتي، والزماني، والتاريخي. هكذا نجد أن التفكير "الوجودي" لا يريد أن يعبّر عن نفسه عبر البحوث والدراسات الفلسفية فقط، بل هو يلتجئ أيضاً إلى الإبداع الثقافي والأدبي بأجناسه المختلفة، يلتمس فيها تعبيراً حيّاً وخصْباً عن شتى تجارب الإنسان "الوجودية".

تنبغي الإشارة ههنا إلى أنني عندما أستخدم عبارة "فلسفة وجودية"، فأنا أذكر ذلك تجاوزاً فقط، فـ "الوجودية" حينما قامت إنما جاءت مناقضة من ناحية، وعاملة من ناحية أخرى في اتجاه مضاد لتلك الفلسفات/المذاهب/الأيديولوجيات/التيارات الجماعية التي تدعو إلى صبّ الناس في قوالب معينة من ناحية الاعتقاد والتفكير وأسلوب الحياة ونوع السلوك. فالفلسفة "الوجودية" توضع، دوماً، قُبالة كل حركة "تَعْميمية"، وكل مشروع جماعي، وكل طائفة تتخذ أنواعاً معينة لا تتعداها من القواعد والمناهج والآراء. بعبارة أخرى، إن "الوجودية" تقف بالضد من صفة "التَّعميم"، وتنزع منها كل ما من شأنه أن يعطي أفرادها صفة الالتزام الحَتْمي أو القَسْري بأفكار معينة محددة، أو بأفكار الآخرين الثابتة، وباتباع الآراء التي ابتكرها رؤساء عقيدة/طائفة/جماعة ما، فهذه الناحية – ناحية

التَّقييد والإمَّعية والتقليد - غريبة كل الغرابة عن روح "الوجودية"، فهي لا تعرفها بحال من الأحوال لأنها، من جانب، مسألة ترتبط بالأصول العامة المشتركة لدى أكثر الفلاسفة والمفكرين "الوجوديين"، ومن جانب آخر، ليست هناك فلسفة "وجودية" ذات صيغة نهائية تقريرية، أو ذات طابعٍ "مذهبي" ثابت، بل هناك فكر "وجودي" بقدر ما هنالك من مفكِّرين "وجوديين".[1] إن لكلٍّ "وجوديّ" فلسفته/رؤيته "الوجودية" الخاصة، فليست ثمة فلسفة أو فكر "وجودي" واحد، بل ثمة "وجوديات" - إن صح التعبير. هذا التنوّع هو أحسن برهان على "وحدة الوجودية"؛ ذلك أنها لا تنحصر في الفكر أو الفلسفة، ولا حتى في التفكير في الوجود، بل هي تنحصر في الوجود نفسه؛ وكل إنسان لا يستطيع أن يفعل ذلك إلاّ لنفسه.[2]

إن "الوجودية" تطالب في جوهرها بالحفاظ على أصالتنا الإنسانية، ورفض كل مسعى إلى تجريدنا من شخصياتنا المتفرّدة، وفي ذلك ذكر المفكر الأمريكي وليم باريت (1913- 1992) في كتابه (ما هي الوجودية؟ What Is Existentialism?) قائلاً ما ترجمته: ((إن الوجودية هي نضال بغية اكتشاف الشخص البشري في عصر مَسْلُوب الشخصية)).[3]

---

(1) انظر: الديدي، عبد الفتاح. (1985). الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة. (ط.2). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 190.

(2) انظر: أنزيو، ديديه. (1946، أكتوبر). الوجودية. (محمد عبدالهادي أبو ريدة، مترجم). مجلة الكاتب المصري. القاهرة. المجلد 4. العدد 13. ص 129.

(3) نقلاً عن: سترومبرج، رونالد. (1994). تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. (أحمد الشيباني، مترجم). (ط. 3). القاهرة: دار القارئ العربي. ص 611.

منهج البحث في "الوجودية"

عند محاولة التعاطي مع "الوجودية" من وجهة نظر فلسفية، فإن مسألة منهج البحث عن تحديد لطبيعة النشاط "الوجودي" تصادف سلسلة من المتناقضات. فـ "الوجودية" ليست فلسفة من الفلسفات "النَّسقية" - كما أسلفنا - وليست علماً من العلوم، وليست حركة أدبية أو فنية، كما أنها ليست أيديولوجية أو حزباً أو جماعة سرية، وحتى لو كانت أيّاً من هذه الأمور، فإنه من غير الممكن ردّها أو اختزالها إلى حجمٍ واحد منها فقط.

إن "الوجودية" تجمّع فلسفي فكري وثقافي، غير أنه تجمّع من الانتشار بمكان بحيث لا يمكن معاملته في حدود ما يقوم به "الوجوديون" فعلاً، مادامت تلك الأطروحات والأعمال والنشاطات ليست مقصورة أو موقوفة على ما يؤدِّيه "الوجوديون" داخل التجمّع؛ أي أنه ليس ثمة فارق/ فاصل يمكن اصطناعه بين ما يقومون به داخل التجمّع، وما يقومون به داخل المجتمع الأوسع والأكبر والذين هُم جزء منه. فـ "الوجودية"، بذلك، اتجاه/نهج حياة، هو في صيرورة أو تغيّر دائم ومستمر. وعلى الرغم من أنها لا تفرض على أعضائها، أو أتباعها، أو الداخلين فيها، أو المنضوين تحت لوائها شروطاً/قيوداً محددة، فإنها تظلّ ملتزمة بنوع من التطلّع الاستشرافي المشترك - وإن كان غير مُعلن على الملأ - والأمر كذلك يتّضح عند تأمّل، أو تدبّر، أو النظر في كتابات "الوجوديين" ككل، إذ توجد ثمة سمات أو مبادئ هي موضع احترام وتقدير "الوجوديين" كافة. ومن أبرز هذه السمات أو المبادئ، على سبيل المثال، ما تقوم "الوجودية" على تطويره

من تلك الأفكار المستلهمة من التجربة "الذاتية"، وتجريبها في اتجاهات متداخلة تتحوّل تدريجياً إلى توجّهاتِ تفكير "وجودي" لا تمثّل نتائج أو محصّلات نهائية ومانعة بقدر ما تكوّنَ نوعاً من "التلويح النقدي" إلى سُبُلِ تفكيرِ هي بمنزلة "النماذج" المقدَّمة لأجل مجهود قادم يُبذل للفهم. وهي بذلكَ تعدّ شكلاً محرَّراً تماماً من سطوة "النَّسق" أو المنظومة، ودعاوى الاتساق النظري الشامل.

والآن، يمكن أن أُجْمل بعض السمات أو المبادئ الرئيسة الأخرى حول "الوجودية" في النقاط الآتية:

- الإنسان هو محور الوجود، وأن نقطة الانطلاق هي الذاتية الفردية.
- يتم استكشاف قاع الشخص في خاصيات مشاعره وأفكاره.
- تكافح ضد كل التصورات العقلانية المُسرفة في تصوراتها المثالية.
- ترتكز على الواقعية التي تجعل الشخص يمتاز بخصائص نوعية تعطيه قيمة ذاتية يكوّن فيها آراءه.
- ترفض اعتبار الإنسان آلة، أو وسيلة، أو شيئاً بين الأشياء، ولهذا السبب فـ"الوجودية" تُخاصم الأصولويات، والفلسفات الطبيعية، والنزعات الآلية والقيود الاجتماعية.
- تحترم كل ما هو ذاتي خاص، وتفضّله على كل ما هو موضوعي عام.
- ليست الذات حقيقة "مغلقة" تحيا في قوقعتها الصغيرة، بل

هــي حقيقــة "مفتوحــة" لا تقــوم إلاّ باتجاهها نحو العــالم، ونحو الآخرين.

- تُعطي أهمية خاصة لفكرة الحرية، فالحرية هي سبيل الإنسان لكي يرى، بأعلى قدر من الدِّقة كل الأهداف التي يودّ أن يحقّقها، وكيف السبيل إلى تحقيقها.

- تعتدّ بالاختيار حتى لو اختار الإنسان "الشر"، فاختياره حَسَن مادام ينطوي على وعي ومعرفة وتحمّل للمسؤولية.

- إن القلق هو خوف لا شكل له نتيجة التهديد الذي يواجه الإنسان بعدم الوجود، أو هو نتيجة "الاشمئزاز" مع ومن وجود لا معنى له.

- إن الشيء الوحيد "اليقيني" في الحياة، والذي يمكن للإنسان أن يتأكد منه هو "الموت" الآتي لا محالة، وإدراكه لذلك يجعله "حُراً" في تصرفاته.

- إن "ما ينفعل به" الإنسان ليس لغزاً، أو رمزاً لحقيقة أخرى في اللاشعور، بل إن هذا الانفعال هو الظاهرة التي يحسّها وجوده ويعيشها، فهي "أسلوب" في الوجود والحياة المعيشة، والانفعال يصبح، بذلك، وبالنتيجة شَكْلاً منتظماً من أشكال الوجود الإنساني.[1]

(1) انظر: روبرتس، ديفيد. (1966، يوليو). الوجودية والعقيدة الدينية. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 17. ص ص 114– 115. انظر أيضاً: الدباغ، فخري. (1966، أكتوبر). علم النفس الوجودي. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 20. ص 56.

تبقى هناك فكرة أخيرة مهمة في سياق الطرح "الوجودي" تتعلّق بالتماس المعرفة الذي ينبغي أن يظلّ دائباً على المراجعة الذاتية على نحوٍ لا نهائي. إذ لابد للمرء من أن يجرِّب ويختبر ويستكشف ويعاين الجديد في ضوء نتائج ذاتية وأخرى موضوعية، ويتعلَّم من أخطائه، ولا يسلِّم بأيّ شيء، ويتعامل مع جميع الأمور على أنها مؤقَّتة، ولا يفترض وجود أيّ حقائق مطلقة. فالواقع ليس مُعطىً صُلباً/مستقلاً، ذاتياً/ثابتاً، نهائياً، بل عملية تكشُّف سائلة/متدفّقة، وكَوْن منفتح دائم التأثّر والتَّقولب نتيجة أفكار المرء ومعتقداته، فهي "إمكانية" أكثر منها "حقيقة"، فالإنسان لا يستطيع أن يراقب الواقع الحيّ بوصفه متفرّجاً منفصلاً أمام شيء ثابت، بل ولعلّه، على الدوام وبالضرورة، منخرط في الواقع، ودائب على تغييره من جهة، والتغيّر بفعل هذا الواقع في الوقت نفسه من جهة أخرى.[1] بعبارة ثانية، "الوجودية" أَشْبَه ما تكون بسيمفونية موسيقية، فكما أن الإنسان لا يستطيع أن يفهم سيمفونية من مجرّد الكلام عنها، بل يلزم أن يسمعها، وينفعل بها، ويتعاطف معها، بل ويتخلّلها، فكذلك لا نستطيع أن نفهم "الوجودية" إلاّ بأن نَحياها بأنفسنا، وأن نتحمّل مسؤولية معاناتها، فكما أن أحداً لا يستطيع أن يموت لي، فإن أحداً لا يستطيع أن يحيا أو أن يفكّر لي، كما قال الفيلسوف هيدغر.

(1) انظر: كارناس، ريتشارد. (2010). آلام العقل الغربي. (فاضل جتكر، مترجم). (ط.1). أبو ظبي/الرياض: كلمة و العبيكان. ص 472.

"الوجودية" بين الإيمان والإلحاد

قبل أن أواصل الحديث أودّ الإشارة إلى مسألة في غاية الأهمية – في تقديري – تتعلّق بمفهومي الايمان والإلحاد في "الوجودية". فمن التصنيفات الشائعة للفلاسفة "الوجوديين" المعاصرين، تصنيفهم إلى فئتين: "وجودية مؤمنة"، و"وجودية ملحدة"، وهذا التقسيم – في تقديري – حادّ وغير دقيق ولا يطابق – في كثير – المعنى الفعلي لمفهومي الايمان أو الإلحاد. فمثلاً الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه، الذي يعتبر في العقلية الشائعة دعامة الإلحاد لكلّ تيارات واتجاهات التفكير المعاصر، كان – كما تذكر المصادر التي أرّخت لحياته وأفكاره – من أعدى أعداء النِّفاق والزَّيف والازدواجية في حياة البشر، وكان أكبر داعية للصِّدق والصَّراحة، وقد كشف عن الصِّلة بين التديّن الشائع والنِّفاق، وبين الأخلاق والطبقيَّة. لذلك كان يعتبر نفسه بمنزلة "المسيح"؛ فهو مسيح عصره الذي يرغب في أن يُعيد الناس إلى صدق "الوصايا" الإنجيلية بعد أن أصبح الجميع فريسيين[1] Pharisiens.[2] ويعترف جان بول سارتر – ممثّل "الوجودية" الملحدة كما هو رائج – في كتابه (الكلمات The Words) بأنه لو لم يوجد الدين لاخترعه هو، وبأنه بَحَثَ عن "الخالق"، فأعطوه "رئيساً كبيراً"، وذكر أنه تعلّم كل شيء في الدين إلاّ الايمان! وقد قال في ذلك ما

(1) الفريسيون: فرقة من بني إسرائيل كانوا في زمن السيد المسيح يتشدّدون في الدين، ويتظاهرون بالورع رياء ومخادعة، فكشف المسيح سترهم، وأعلن نفاقهم.

(2) انظر: حنفي، حسن. (1969، يناير). أونامونو والمسيحية المعاصرة. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 47. ص 13.

ترجمته: ((كانوا يعلّمونني التاريخ المقدّس والإنجيل والتعليم الديني دون أن يعطوني وسائل الإيمان)).[1]

إذن، فالحديث عن الإيمان والإلحاد هو أكثر تعقيداً مما نتصوّر ونعتقد، فمن نظنّه "مؤمناً" قد يكون "ملحداً" إنْ كان يؤمن بـ "الطاغوت" ويقبل بالظلم والحَيْف، ومن نعتقده "ملحداً" قد يكون "مؤمناً" إنْ كان إلْحاده إثباتاً للحرية وتأكيداً لوجود الإنسان في العالم، وفي ذلك أتذكّر عبارة بليغة للفيلسوف الإسباني ميغيل ده أونامونو تقول: ((إن الملحدين الحقيقيين هم المشتاقون حقاً إلى الله)).[2] من هنا، لا أعتقد أن تصنيف الفلاسفة "الوجوديين" المعاصرين إلى مؤمنين وملحدين تقسيم دقيق أو مناسب أو يقترب من الحقيقة تماماً.

أبرز أُسس "الوجودية"

إن ما يميّز الفلسفة "الوجودية" عن غيرها من الفلسفات من ناحية، وعن الحقب والمراحل التي سبقتها من ناحية أخرى، أنها أضافت بُعداً أو أكثر إلى التفكير البشري، بأن عزّزت من "إرادة" الإنسان، ودعته إلى تحمّل " المسؤولية"، ومواجهة "القلق"[3] الذي يتهدّده من جرّاء الأزمات

(1) سارتر، جان بول. (1993). الكلمات. (خليل صابات، مترجم). القاهرة: دار شرقيات. ص 120.

(2) حنفي، حسن. أونامونو والمسيحية المعاصرة. مرجع سابق. ص 14.

(3) يعرّف الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر الإنسانية بأنها "القلق"، ومعنى أن الإنسان يقلق عنده هو أنه أمام نفسه مع بقائه مثقلاً بالأشياء التي تلاقيه، وهذا هو الذي يمهّد للعزم والتصميم. (انظر: أنزيو، ديديه. الوجودية. مرجع سابق. ص 141).

والمشكلات المعاصرة له، بل ومجابهة "العدم" أو الموت الذي يطارده أينما حل وحيثما ذهب. لكن هذه الأبعاد لم تتأتَّ إلاّ عبر جملة من الأسس "الوجودية" التي أبرزها الآتي:

واقع الفرد هو أساس الوجود

"الوجودية"، قبل كل شيء، تنحو إلى التشديد على أهمية الوجود، كما أسلفنا، فـ "الوجودي" لا يهتم بالمفاهيم المجرّدة، لأنه يركّز على حياته ومَعيشته الحاضرة التي تجعله يمتاز بخصائص "نوعية" تمنحه قيمة ذاتية يكوِّن فيها أفكاره وآراءه ومواقفه. لذا، تنهض "الوجودية" على فكرة الإيمان بقيمة عليا لمعنى الوجود الإنساني ممثَّلاً بالفرد، فهي تؤكد أن وجود الإنسان الفرد هو أكبر قيمة داخل الوجود الجماعي، وفي إطار الموجودات المادية بشكل عام، إذ ينبغي ألا تنسينا احتياجاتنا وضرورات التكوين الجماعي أهمية الكيان الفردي داخل الحياة العامة المشتركة. إن الوجود، أساساً، وجود "داخل" العالم، ووجود "مع" الآخرين، ووجود "في" ذاته. ولكنه مع ذلك كله، وجود يختص بالفرد، ويتعلّق بحياته القائمة بنفسها. ومعنى هذا أن "الوجودية" لا تريد أن تخدع الإنسان عن نفسه، ولا أن تشغله عن ذاته، لأنها - كما مرّ بنا - هي التجمّع الفلسفي الفكري والثقافي الذي يضع الوجود الإنساني الفردي قبل كل حقيقة أخرى، وتفترض في هذا الوجود أساسا مبدئيا لتفسير كل مظاهر الموجودات الماثلة، أو لعلّها لا تفسّر شيئاً بقدر ما تسعى إلى تقرير وضع

حقيقي قائم هو أن الوجود الذاتي أثمن جوهر داخل إطار الإنسانية، وفي مَعَاشنا الأرضي.

إن من المسلّم به، ومن المعقول أيضاً أن وجود الإنسان الفرد هو أصل كل شيء في الحياة الحاضرة، فكل شيء يبدأ بالوجود الفردي، ولهذا لا يقبل "الوجودي" بأن يأتيه أيّ دين/فلسفة/أيديولوجية/مذهب.. فتُنسيه هذه البذرة الوجودية الأساس، أو هذا المِدْمَاك الأول في بناء الإنسانية والموجودات عموماً.

رؤية "الوجودية" للطبيعة الإنسانية.. "الوجود يسبق الماهية"

تُعرف "الوجودية" حول العالم من شعار: "الوجود يسبق الماهية"، وهو يعني أولاً، أنه ليس لدى الإنسان طبيعة معدَّة سابقاً، أو مقرَّرة سَلَفاً، أو أن هناك جوهرا قَبْليا Apriori يتحكّم بما نحن عليه الآن، أو ماذا ينبغي عليه أن يفعل، أو ما هو الشيء القيِّم بالنسبة إليه.

إن "الوجودية" تقوم على مبدأ أساس هو الإنسان، فتبدأ بتحليل ماهيته انطلاقاً مِن طرح سؤالين رئيسين هما: ما الكائن الإنساني؟ وما السبيل إلى معرفة كُنهه؟ ونتيجة البحث عن جواب هذين السؤالين نصل إلى شيء يمكن تسميته – تجاوزاً – بـ "قانون الوجود"، وهذا القانون يقوم أولاً، وقبل كلِ شيء، على موقف الإنسان من الأزمات والمشكلات وقدرته على حلِّها، فإذا قال أحد الفلاسفة أو العلماء: "أنا موجود"، ردّ عليه أحد "الوجوديِين": إنما "أنا" ما أستطيع أن أفعله من نفسي، فمَصيري متوقّف

بصورة نهائية عليّ وحدي. إن أحداً من الناس لا يُقَدَّر له مصيره قبل وجوده، لأن الإنسان هو الذي يحدّد مَصير نفسه بنفسه، و"أنا" و"أنت" و"هو" و"نحن" شَكل ذلك المَصير كما نصنعه.[1] لكن هذا "الصّنع" ليس "خَلْقاً" أو مرادفاً له كما هو المعنى عند الأديان السماوية، بل هو تعبير عند قدرة الإنسان على أن يكون ذاته، وأن يصبح هذه الذات، وهو هدف يريد دوماً أن يصل إليه.

ذكر كثير من الفلاسفة في العصر الحديث مثل: ديكارت، ليبنتز، كانتْ، وغيرهم، أن الماهية سابقة للوجود، أما "الوجوديون" ومنهم: هيدغر، سارتر، ياسبرز، وسواهم فيقولون إن الوجود Existentia [2] سابق للماهية Essentia [3]؛ أي أننا نوجَد أولاً ثم نُعطي بعد ذلك هذا الوجود ماهيته أي معناه أو صورته. وقد شرح جان بول سارتر في النص الآتي ما يقصده "الوجوديون" من قولهم إن "الوجود يسبق الماهية" بقوله: ((إننا نعني أن الإنسان يوجد أولاً، ثم يتعرّف إلى نفسه، ويحتكّ بالعالم الخارجي، فتكون له صفاته، ويختار لنفسه أشياء هي التي تحدّده، فإذا لم يكن للإنسان في بداية حياته صفات محدّدة، فذلك لأنه قد بدأ من الصفر. بدأ ولم يكن شيئاً. وهو لن يكون شيئاً إلاّ بعد ذلك، ولن يكون سوى ما قدّره لنفسه)).[4]

---

(1) Magee, B. (2001). *The story of Philosophy*. (First published). London: A Dorling Kindersley Book. P 217.

(2) "الوجود" هو الظهور الفعلي النافذ في هذه الحياة.

(3) "الماهية" هي تلك السمة التي تميّز كل نوع من الكائنات عن النوع الآخر، وبها تتكون الحدود الفاصلة بين الأنواع.

(4) سارتر، جان بول. الوجودية مذهب إنساني. مصدر سابق. ص 14.

يمكن فهم التعارض بين رأي الفلاسفة السابقين و"الوجوديين" حول رؤيتيهما "الوجودية" للطبيعة الإنسانية، بالمثال الآتي: إذا تناول نجّار قطعة من الخشب ليصنع منها كرسيا، فهو يعرف أولاً وقبل أن يَشرع في صنعها، هيئتها ووظيفتها، أي أنه يعرف ماهيتها، ثم بعد ذلك يصنعها مطابقة لذلك. هنا نجد الماهية سابقة للوجود. أما "الوجوديون" فيرون عكس ذلك تماماً، إذ إن الإنسان – عندهم – ليس شيئاً، بل هو كائن حيّ/حر، فهو يُخْلَق – أي يُوجَد – أولاً، ثم يمضي/يعمل على تشكيل/بناء نفسه، ويعطيها ماهيتها عن طريق ممارسته حريته في الاختيار، وذلك من خلال السعي الدائم والدؤوب للوصول إلى ماهية أو صورة معينة، وذلك عبر تفاعله مع الأحداث والمواقف المختلفة، وعبر شعوره بالمسؤولية، وقَدرَ نهوضه بها.[1]

يرى "الوجوديون"، إذن، أن الإنسان "يَنْوَجد" قبل أن "يَكُون"؛ أي أن الوجود المادي سابق على المَصير، ومعنى ذلك أن علينا ككائنات بشرية أن نُعطي الإناء (وهو وجودنا) محتواه (وهو مَصيرنا)، وهذا واجب على كل إنسان، فعلينا جميعاً أن نملأ كتاب أو صفحات حياتنا، التي نجدها بيضاء فارغة كل يوم عند استيقاظنا من النوم، فالإنسان يحدّد نفسه بنفسه، إنه هو الذي يختار تعريفاً/هُوية له، فالقدّيس يصنع قداسته بنفسه، والشيطان يختار طريقه بمحض إرادته، والجبان يختار جبنه، والشجاع يختار شجاعته، ومعنى هذا "أننا أفعالنا"، فكل إنسان يختار طريقه وحياته، أما

(1) انظر: مؤنس، حسين. (1969). كتب وكتاب. ج2. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر. ص ص 308– 309.

قَدَره – خيراً أو شراً – فهو متوقّف عليه من البداية وحتى النهاية. على هذا الأساس يمكن القول إن الإنسان مستقبل متجدّد/دائم، ما دام هو نتيجة ما "يصنع" بصورة مستمرة. من هنا، لا وسيلة إلى تكوين فكرة نهائية عن أيٍّ إنسان منّا إلاّ بعد وفاته.[1] على ذلك، فليس ثمة طبيعة بشرية تحدّد سمات الوجود الإنساني منذ البداية، بل وجود الإنسان باختياره بين مجموعة من الاحتمالات هو ما يُثبت وجوده، والإنسان من حيث هو كذلك حقيقة مَرِنَة، وصيرورة متصلة.

يبيّن "الوجوديون" أن الإنسان عندما يعمل، وعندما يدرك إدراكاً دقيقاً حقيقة ما يعمل، تكون هذه هي نقطة البداية الفعلية لمعرفة نفسه. ومن ثم ليس الإنسان في حاجة إلى علم أو معارف خاصة/محدّدة لكي يدرك ما يعمل وما يتركه من أثر فيه، أي في حياته. إذ يكفي أن يكون هذا الإنسان على شيء من استنارة الذهن، وهي موهبة أُوتي كل إنسان نصيباً منها.[2] من هنا، فإن الحياة ما هي إلا اكتشاف متجدّد، أو إلهام متدفّق نقوم به نحن في كياننا، وفي كل ما حولنا. وعلى قدر ما يستمر التطلّع

(1) المرجع السابق. ج2. ص ص 309– 310.

(2) قال الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت (1596– 1650) في كتابه (مقالة الطريقة Discourse on the Method) ما ترجمته: ((العقل هو أعدل الأشياء توزّعاً بين الناس، لأن كل فرد يعتقد أنه قد أوتي منه الكفاية، حتى الذين يصعب ارضاؤهم بأيّ شيء آخر ليس من عادتهم أن يرغبوا في أكثر مما أصابوا منه. وليس براجح أن يخطئ الجميع في ذلك، بل الراجح أن يكون هذا شاهداً على أن قوة الاصابة في الحكم، وتمييز الحق من الباطل وهي القوة التي يطلق عليها في الحقيقة اسم العقل، أو المنطق، واحدة بالفطرة عند جميع الناس)). (ديكارت، رينه. (2007). مقالة الطريقة. (جميل صليبا، مترجم). الجزائر: موفم للنشر. ص 3).

تكون قدرة الإنسان على صنع نفسه وصياغة مصيره. ومن الواضح أن هناك بعض الناس ليسوا على شيء لأنهم لم يصنعوا شيئاً.[1] لقد قال الفيلسوف الإغريقي سقراط: ((اعرف نفسك))، ولكن القليلين جداً يتجشَّمون عناء هذه المعرفة، مع أنه يتوقّف عليها مقدار ما نستطيع أن نصنعه/نفعله في أنفسنا. بعبارة أخرى، قولنا إن الوجود يسبق الماهية يعني فيما يعنيه أن للفرد "فَرَادة" لا يمكن حصرها أو تحديدها في مفاهيم أو مقولات معدّة سلفاً.

إن ((الإنسان لا يوجد، بل "يصنع" نفسه))، تلك هي القاعدة التي ترتكز عليها "الوجودية"، فالوجود يسبق الماهية، وتحقيق الماهية يثبت الوجود، وهذا لا يتأتى إلا عبر "اختراع" [2] كلّ منّا طريقه الخاص لتحقيق ماهيته، واختراع هذا الطريق هو نقطة ارتكاز "الوجودية".

حرية الاختيار عند الفرد

إننا "نصنع" أنفسنا كل يوم، ولكن لا بد لنا لكي نعمل أيّ شيء من أن "نختار Choose". وعندما نبدأ في عمل شيء ما، فمعنى ذلك أننا

(1) مؤنس، حسين. كتب و كتاب. مرجع سابق. ج2. ص 310.
(2) حول مفهوم الاختراع Invention، ينبغي أن نميّز بين كلمتي "اختراع"، و"اكتشاف" الذي يبرز للعيان شيئاً كان موجوداً من قبل. إن العقل لا يكون مخترعاً إلا بقدر ما يستطيع أن يتحرّر من ذاكرته ((المخيلة المصوِّرة))، وأن يخلع عنه الأحكام المسبقة الخاصة. (جوليا، ديديه. (1992). قاموس الفلسفة. (مجموعة من المترجمين). (ط.1). بيروت/باريس: مكتبة انطوان و دار لاروس. ص 20).

اخترنا موقفاً أو طريقاً أو رأياً بذاته، وهذا الاختيار مفروض أو متعيِّن علينا كل يوم، فنحن نختار وظيفتنا وزوجتنا وتوجّهنا السياسي، بل وحتى استمرارنا في الحياة أو عدمه. وفي كِل حالة اختيار نجد أنفسنا نواجه مآزق، ونستجلي غوامضٍ لكي نتمكّن من الحُكم أولاً، ثم الاختيار. ولكن، هل هذا ممكن فعلاً؟ وإلى أيّ حدّ تكون حريتنا في عملية الاختيار هذه محدّدة بالظروف ومحكومة بأشياء خارجة عن طاقتنا؟

يذهب "الوجوديون" إلى أن الإنسان في أول الأمر يجد نفسه محدَّداً بـ جنس، عقيدة، بيئة، جنسية، صفات وراثية... الخ، فالذي يولد في مهد أمير من الصعب عليه أن يشعر بجوع الفقير وبؤسه، ومفهوم الحياة في الغرب يختلف عنه في الشرق. هذا كله يعترف به "الوجوديون"، ولكنهم يقولون أيضاً: إن أصعب الأشياء وأكثرها تحقيقا لَمجد الإنسان، هي مَلَكة الاختيار– وهي أمر لا يأتي الإنسان من خارجه – التي لا تتأتّى إلاّ بالإقدام على تطبيقها وممارستها مرَّة بعد مرة، والحرص على سَبر أغوار الأشياء والتعرّف عليها قبل الاختيار. ومن البديهي أن ممارسة هذا الاختيار تتضمن أيضاً خوفاً ما ينبع من شعور المرء بـ "المسؤولية" عن اختياره.

إن مــن الــ "يَنْبَغيّــات" علــى الإنســان أن يفكّر في مشــكلات الحياة وغوامضها بصورة دائمة، حتى وإن كان ذلك مملا ومرهقا، لاسيما أننا قد نصل في لحظة ما إلى الإحساس بضآلتنا وقلّة حيلتنا أمام ما يمكننا القيام به، فضلاً عمَّا يصاحب الاختيــار والبحث الدائمين من قلق مستمر، وشعور ثقيل بالمسؤولية المترتّبة على هذا الاختيار. من هنا، كانت ممارسة الاختيار في ذاتها قوة وشجاعة وجرأة.

إلى ذلك تدعو "الوجودية" الإنسان إلى مواجهة "مِحْنَة" الاختيار – إنْ صحّ القول – لأنها في آخر الأمر أخفّ من محنة التسليم والاستسلام والاتباع والتقليد، وهي لا تنفك تدعوه إلى أن يُكيّف نفسه ويعرفها عن طريق العمل؛ وهو العمل القائم على تصوّرٍ واضح وإرادة ثابتة، فإذا تم الاختيار فلا بد من السَّير بشجاعة في سبيل التنفيذ معتمداً في ذلك على حريته في اختيار خطوات العمل، واحدة بعد أخرى، ومراعياً في الوقت نفسه حرية الاختيار والعمل للآخرين أيضاً.[1]

عندما طرح "الوجوديون"، وتحديداً هيدغر وسارتر، الأطروحة القائلة بأن "الوجود يسبق الماهية"، كانا يعبّران عن عقيدتيهما بأن الإنسان هو "خَالق" ماهيته، ويعد مسؤولاً عن نفسه، وعن الآخرين أيضاً. ولأن الإنسان لا بد أن يتمتع بحرية مطلقة[2]، فعليه عندئذ أن يتحمّل المسؤولية كاملة. جدير بالذكر أن سارتر كان قد وضع جزءاً مهماً من فلسفته إبّان سنوات الحرب العالمية الثانية، وفي أثناء الاحتلال الألماني النازي لفرنسا. إذ خلال هذه الفترة تكوّنت في فرنسا حركة مقاومة سرّية قوامها مجموعة من الثوّار – مثل سارتر نفسه – كان عليهم أن يختاروا/يتّخذوا قرارات قد تؤثّر في حياتهم وحياة عشرات آخرين بجانبهم، ومع ذلك كان على

(1) انظر: مؤنس، حسين. كتب و كتاب. مرجع سابق. ج2. ص 312.

(2) قال سارتر في كتابه العمدة (الوجود والعدم) ما ترجمته: ((إني محكوم عليّ بأن أوجد دائماً وراء ماهيتي، ووراء الدوافع والبواعث على فعلي. إني محكوم عليّ أن أكون حراً. وهذا يعني أنه لا يمكن أن يوجد لحريتي حدود أخرى غير ذاتها)). (سارتر، جان بول. (1966). الوجود والعدم – بحث في الأنطولوجيا الظاهراتية. (عبد الرحمن بدوي، مترجم). (ط.1). بيروت: منشورات دار الآداب. ص 703).

كلّ منهم أن يتخذ قراره بنفسه، منفرداً/منعزلاً/مسؤولاً، فإذا وقع أحد أفراد حركة المقاومة الفرنسية في يد عناصر من القوات النازية، كان عليه أن يكتشف بنفسه مقدار ما يستطيع أن يتحمّل من ألم التعذيب والتنكيل، وفي جوّ كهذا طافح بالأساليب الوحشية العنيفةَ وألوان من الخيانة والابتزاز لا يمكن لهذا الإنسان أن يتوقّع أيّ أمل يأتيه من "خارج" نَفْسه، بل يبحث عن هذا الأمل في "داخل" نَفْسه. وتحت وطأة هذه الظروف العَصيبة تصبح قدرة الإنسان على التحمّل هي وحدها التي تشكّل حدود حريته، وقد عرَّف سارتر هذه الحرية بقوله: ((مسؤولية مطلقة، في عُزْلة مطلقة)).[1] فالحرية، إذن، ليست أمراً معلَّقاً في الهواء، يقوم أحدهم بالتدليل عليه عقلياً، أو نظرياً فقط، بل هي - أي الحرية - لا تكون إلا في مثل هذه المواقف "العَيْنية" الحيّة/المباشرة التي هي بمنزلة المناسبات/الشروط لظهورها. إن معنى وجود الإنسان لا يتحقّق إلا من قدرته على الرفض أو القبول، أي قدرته على "الاختيار".

إن "الوجودية"، بهذا المعنى، تمثّل الحرية والمقاومة، ذلك أن كل ما يحصل للإنسان ما هو إلاّ عنصر من عناصر عقله الواعي، بل وحتى ردّ الفعل السلبي لأيّ مظهر من مظاهر الطبيعة الخارجية ما هو إلاّ حجّة ودليل على حرية الإنسان، فقدرة الإنسان على أن يقول: "لا"، يعتبرها جان بول سارتر "سلبية خلاّقة" يعبّر بها الإنسان عن "فَرَادته" وشخصيته المتميّزة. من هنا قال سارتر مؤكداً مكانة الحرية في فلسفته "الوجودية":

(1) انظر: مجلة المجلة. القاهرة. العدد 100. (1965، أبريل). ص 134.

((حريتي (...) ليست صفة مضافة أو خاصية من خصائص طبيعتي، إنها تماماً نسيج وجودي)).[1]

لقد نشأت المفاهيم "الوجودية" حول الحرية والقيمة، من النَّظر إلى الإنسان الفرد نفسه، فما دمنا جميعاً وحيدين في النهاية، جرّاء ذاتيتنا في عالم موضوعي، فإن لدينا حرية مطلقة على طبيعتنا "الذاتية"، وأن مصدر قيمنا يكون أيضاً ذاتياً.

قد تبدو الحياة بنهج "الوجودية" - وفقا للبعض - وكأنها مؤسّسة بائسة، لكن هذا "البؤس" - إنْ صح - ينبغي ألا يدفع الإنسان إلى إنكار الحياة واليأس من قيمة استمرارها، وعليه في غمرة الآلام والصعاب والقلق والاغتراب والاستلاب والتجارب والمواقف الحديّة وألوان المرارات المختلفة، أن يعمل على تعميق الشعور بالذات، ليبلغ الامتلاء الإنساني الكامل. من هنا، يمكنني أن أذكِّر بنصيحة المفكّر والأديب الفرنسي ألبير كامو (1913- 1960) بأن نَعيش بقوة أكثر، لا أن نعيش أحسن، لأن المعيشة الحُسنَى لا معنى لها.[2]

إن "الوجودية" تدعو الإنسان الفرد إلى الاستعداد لتحمّل "معاناة" اختيار كلمة (نعم)، أو كلمة (لا) اللتين سوف تحتشدان بمجرد أن يواجهه سؤال ما، أو موقف معين، فعلى الفرد عبء "الاختيار" بين تأييد هذا الجانب أو ذاك، علماً أن هذا السؤال/الموقف لن يتبدّد بسرعة ويتركه

(1) سارتر، جان بول. الوجود والعدم. مرجع سابق. ص 702.
(2) نقلاً عن: أنزيو، ديديه. الوجودية. مرجع سابق. ص 136.

بسلام سرمدي. إن "الوجودية" تعلّم الإنسان أن فهم أيّ شيء لن يأتي في شكل جواب واضح/قاطع/نهائي عن سؤال، وأن يعي أن أهم الأسئلة التي نطرحها لا يمكن حسمها مرة واحدة وإلى الأبد، وأن يستعد دائماً للتفكير في مسائل الوجود المتباينة/المتناقضة، وهذا يعني – فيما يعنيه – أن يكون متأهِّباً لكي يتحمّل معاناة "الشك" (هذه الحالة العقلية)، بيْد أنه قد يجد في هذا الشك – من دون توقّع – طريقه المنشود.

الفصل الثاني

جذور "الوجودية" في الفكر الأوروبي الحديث

((لا يمكننا أن نفهم سوى عالم اصطنعناه بأنفسنا))
ف. نيتشه

قد يتبادر إلى خاطر بعض القرّاء ظن بأن "الوجودية"، بعد وبسبب ما نالته من شهرةٍ وانتشارٍ واسعين خلال القرن العشرين، فهي ابنة شرعية لذلك القرن ونتاج أصيل له، لكنه استنتاج يخالف الحقيقة التاريخية والعلمية على حدّ سواء. فـ"الوجودية" كفكر ومبدأ تعود إلى حقبة الإغريق، ومع أطروحات الفيلسوف سقراط (469 - 399 ق.م) على وجه التحديد، ولاحقاً في كتابات القديس أوغسطين (354 - 430م)، ونصوص الفيلسوف الفرنسي بليز باسكال (1623- 1663م) المسيحية[1]، وأعمال بعض "فلاسفة التنوير" كالفيلسوف الفرنسي فولتير

(1) يمكن أن نرصد حضوراً لافتاً للفكر "الوجودي" في سيرة حياة السيد المسيح (ع) - من المنظور المسيحي - ذلك أن الألم، ووحدة الإنسان مع نفسه، واستيقاظ الضمير المشرق فيه، وتجربة الموت، كل هذه الإحساسات التي هي من شأن "الوجود" الحقيقي قد عرفها المسيح خيرا مما عرفها أيّ أحد سواه. (انظر: أنزيو، ديديه. الوجودية. مرجع سابق. ص 134).

(1694– 1778م) أو الفيلسوف جان جاك روسو مثلاً. كما لا سبيل إلى الإغضاء عن مثل هذه القَرزمة للفكر "الوجودي" في آراء كتّاب لم يكونوا "وجوديين" بالمرّة، ولعلّهم لم يعرفوا هذا اللفظ أو يسمعوا به.

لكن، لا يمكن لي أن أتحدَّث عن "الوجودية" بالمعنى الذي أقصده في هذا الكتاب إلاّ انطلاقاً من التاريخ الحديث للفكر الأوروبي، وبصورة أدق في النصف الثاني من القرن الثامن عشر مع أطروحات المفكر الألماني يوهان جورج هامان (1730– 1788م).

لم يكن هامان فيلسوفاً بارزاً أو ذا شهرة واسعة، بل مفكّراً مغموراً تقتصر فضيلته الوحيدة – ربما – في أنه من معارف الفيلسوف الألماني الشهير امانويل كانتْ (1724 – 1804) في مدينة كونغسبرغ Konigsberg، ومع ذلك لم يكن هامان على وفاق من أطروحات صديقه الفلسفية، إذ رأى فيها نذير شؤم وخراب مقبل! لقد وجد هامان أن فلسفة كانتْ النَّسقية التي تجعل من العقل هو كل شيء، تقود الفكر إلى طريق ينتهي بجدار ضخم صلب يُغلق الطريق، وكان يعتقد بدوره أن عالمنا الذي نعيش فيه ككائنات بشرية أكثر تعقيداً من أن يخضع إلى تفسير العقل بصورة مطلقة، وأنه إذا ما حاولنا تطبيق الطرق العلمية على الوضع الإنساني فكأننا نستعمل شبكة صيد واسعة الثقوب بدلاً من مصفاة أوراق الشاي. لذا، شكَّ هامان بأطروحات كانتْ الفلسفية والعلمية النَّسقية، وبما تبشّر به من "خير" وتقدّم. وقد قال هامان في رسالة بعثها إلى كانتْ ما ترجمته: ((إنني أنظر إلى أفضل البراهين في الفلسفة كما تنظر فتاة عاقلة

إلى رسالة حبيب (...) بسعادة ولكن بشكّ)).[1]

لم تنفع الكتب والرسائل الكثيرة التي نشرها هامان في تفسير وتعليل أفكاره، فقد كانت أعماله تتَّصف – وفقا لبعض النقّاد – بالغريزية، فضلاً عن كونها سيئة التعبير. لكن أهميته الحقيقية برزت حين التقط أفكاره شاب دنماركي عاش في القرن التاسع عشر اسمه سورن كيركغارد (كيركجور) (1813– 1855) الذي وصفه مؤرّخو الفلسفة وتاريخ الأفكار بأنه "خَالِقْ" "الوجودية"، والواقع أن هامان أحقّ منه بهذه الصفة.[2]

لكن، وقبل أن أتحدَّث عن كيركغارد "الرومانتيكي القديم"[3] الذي أسّس "الوجودية"، من الضروري التوقّف عند اسم مهمّ آخر لا يُدرج عادة مع مؤسّسي الوجودية على الرغم من أن أعماله ساهمت في إيصال

(1) سبنسر، لويد و كراوز، أندريه. (2003). التنوير للمبتدئين. (نبيل عبدالقادر البرادعي، مترجم). أبو ظبي: المجمع الثقافي. ص 156.

(2) انظر: ولسون، كولن. (1981). ما بعد اللامنتمي. (يوسف شرورو وعمر يمق، مترجمان). (ط.5). بيروت: منشورات دار الآداب. ص 61.

(3) يذهب المفكر البريطاني ايزايا برلين في كتابه (جذور الرومانتيكية) إلى أنه من الأسس الرئيسة للرومانتيكية ((الإرادة، حقيقة إنه لا يوجد بنية للأشياء، وإنه يمكنك تشكيلها وفق إرادتك – وهي تظهر إلى الوجود نتيجة لفعل التشكيل الذي قمت به – ولذلك فهي تعارض أي رؤية تسعى إلى تمثيل الواقع باعتباره يملك شكلا يمكن دراسته وتدوينه وتعليمه ونقله للآخرين، ومعاملته بصورة علمية)). ووفق رأيه فإن ((الإرادة، والإنسان باعتباره حركة، شيء لا يوصف لأنه في حالة خلق دائم، ولا يجب أن تقول خلق ذاتي لأنه لا يوجد ذات، هناك فقط حركة. [وهذا هو] قلب الرومانتيكية)). ويرى برلين أن الإنجاز الحقيقي للرومانتيكية هو أنها ((استطاعت تحويل بعض القيم إلى حدّ بعيد. وذلك هو الذي جعل الوجودية ممكنة)). (برلين، ايزايا. (2012). جذور الرومانتيكية. (سعود السويدا، مترجم). (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع. ص 229– 230، 247– 248).

"الوجودية" إلى الناس، وهو الفيلسوف الألماني يوهان غوتليب فيخته (فيشته) (1762– 1814) أحد أبرز تلاميذ الفيلسوف كانتْ ومريده المقرَّب إليه.

قبل فيخته كان امانويل كانتْ يرى أن العقل خَلَقَ جميع القوانين التي تُعرف الآن، وهي قوانين الطبيعة وقوانين التفكير والمنطق، لكنه انطلق من نقطة بحثه للعقل المحض إلى دراسة الأشياء العملية، فاستنتج أن الإنسان يملك الإرادة المطلقة التي هي أهم من القوانين الخلقية، وأن المفاهيم العامة والحاجة الاجتماعية تدفعنا إلى أن نعمل مع الآخرين ما نحب أن يفعلوا بنا. عند هذه النقطة تحديـداً، نجد فيخته يتصدَّى في كتابه (مصيـر الإنسان The Vocation of Man) الذي صدر عام 1800 للبحث عن هذه المسألة. ففي هذا الكتاب الذي يقع في ثلاثة مجلدات، يتناول في المجلد الأول قصته، وهو يبحث في العالَم كفيلسوف أذهلته مشكلة القيم، ويرى أن الإنسان يُخيَّل إليه أنه حر، ولكنه بمجرّد أن يختبر معضلة ما تواجهه حتى يجد أن حريته وهمية، فلا يمكنه القيام بعمل ما دون إيجاد "سبب" يأتيه من الخارج. ههنا يبدو أن اليأس قد استولى على الفيلسوف لأنه لم يملك الإرادة المطلقة، وما يملكه هو الوعي فقط. ويتناول في المجلد الثاني حكاية روح تقابله وتعرض أمامه فلسفة أستاذه كانتْ، وقد قال في ذلك: ((إن الطبيعة ذاتها اختلاق من عقله، فالعقل خالق الأشياء جميعها بما في ذلك "قوانين الطبيعة"، وهذا ما يصبغ الفلاسفة باليأس العميق، فما الذي يمنعه من الوقوع في الايمان الذاتي على أنه الرجل الوحيد في العالم؟

لقد أجابت الروح قائلة: أنت تعرف الجواب عن سؤالك هذا. فتح فمه ليسأل، ولكن الروح اختفت في مكان ما)).[1]

أما في المجلد الثالث، فنجد فيخته يخاطب نفسه، ليعلم بأنه يملك الجواب - وهو من الأهمية بمكان بالنسبة إلى "الوجودية" - حيث قال: ((إن الفلاسفة يخطئون في افتراض أن مهمّتهم الوحيدة هي "معرفة العالم"، ولكن العمل مهم كالمعرفة تماماً، لا لتأمل لا تُجْدِ في ذاتك وشعورك "أنت هنا"، ولا لمراقبة الأحاسيس الورعة، لا، عليكَ أن تعمل لتعرف "أنت هنا"، العمل، والعمل وحده هو الذي يقرّر قيمتك)).[2] لقد ذهب إيمانويل كانتْ إلى أن العقل هو الذي يخلق العالم وقوانينه. نعم هذا صحيح، فقد تكون هناك حقيقة مجهولة، لكنها مجهولة لكونها لا تخضع لقوانيننا، ولذا لا تدخل في مدركاتنا أو حتى في تفكيرنا. وقد التقط فيخته هذا الجواب وسار خطوة جديدة إلى الأمام عندما تساءل: لماذا نهتم للحقيقة المجهولة؟ دعنا ننْسها، وما تبقّى هو الإنسان في عالمٍ من صنعه هو.[3]

لقد جاء فيخته ليقول لنا: إن الإرادة في صميم الطبيعة البشرية، وإن الحياة الخُلقية مقدَّمَة على العقل النظري، وذلك بمعنى أعمق - ربما - مما قاله أستاذه كانتْ. ذلك أن العقل النظري يتصوَّر الوجود خاضعاً للضرورة، لكن في الإنسان حرية تريد أن تعمل، وفيه ضمير يرسم له

(1) ولسون، كولن. ما بعد اللامنتمي. مرجع سابق. ص 62.
(2) المرجع السابق. ص 63.
(3) المرجع السابق نفسه.

نظاماً مغايراً لنظام الطبيعة، ويتطلّب منه النضال لتحقيق الغايات الكبرى التي يطمح إليها.

إن هذه النتيجة التي "تعثَّر" فيها فيخته يمكن أن تُعد مدخلاً لفلسفة الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر – الذي سآتي على ذكره لاحقاً – لأنه هو من أعلن بأن الفلسفة ستبقى ناقصة إن لم تَقُد إلى عمل و"التزام".

كيركغارد .. المكتشف الأهم للنفس البشرية

الآن، لابد لي من أن أستعرض أبرز المحطات في فلسفة مؤسّس "الوجودية" الحديثة الفيلسوف سورن كيركغارد، الذي لم يسمع به أحد من الناس خارج بلاده الدنمارك، ولم يكن معروفاً عندما كان على قيد الحياة، كما تناساه الكل أكثر من نصف قرن بعد موته على الرغم من أن فلسفته "الوجودية" طبعت – لاحقاً – القرن العشرين بطابعها، وقاربت بين فلاسفة ومفكّرين لا روابط قوية تشدّهم فيما بينهم، مثل: كارل ياسبرز، مارتن هيدغر (هيدّ إيجّر)، غبرييل مارسيل، جان بول سارتر وغيرهم.[1]

(1) فيما عدا هذه الأسماء الأربعة، لا يوجد كثيرون غيرهم في العالم الغربي يمكن عدّهم "وجوديين" بالمعنى الدقيق، على الرغم من أن الاتجاه الوجودي لاقى اهتماماً عند عدد من الفلاسفة والمفكرين، وتأثر به البعض. ويمكن أن نشير هنا إلى ليون شستوف (1866– 1942)، نيقولا برديائيف (1874– 1948)، كارل بارث (1886– 1968)، سيمون دو بوفوار (1908– 1986)، موريس ميرلوبونتي (1908– 1961). كما تأثر بالوجودية أيضاً عدد من الأدباء والكتّاب منهم على سبيل المثال: راينر ماريا ريلكه (1875– 1926)، ت. س. إليوت (1888– 1965)، جيمس جويس (1882– 1941)، هـ. ج. ويلز (1866– 1946)، ارنست همنغواي (1899– 1961)، ويليام فوكنر (1897– 1962)، ألبير كامو (1913– 1960) وغيرهم.

ربما تُعزى إعادة اكتشاف كيركغارد خلال القرن العشرين إلى الصلة الوثيقة التي تربط بين فكره "التراجيدي" (لأن حياته كانت رحلة ألم وعذاب)، و"الذاتي" (لأنه مرتبط كل الارتباط بشخصه) من ناحية، وروح الحضارة الغربية/الأوروبية خلال القرن العشرين من ناحية أخرى.[1] لذلك وصف المؤرخ البريطاني إريك هوبزباوم (1917 - 2012) كيركغارد بأنه المكتشف الأكثر أهمية لأغوار النَّفس الإنسانية.[2]

يعتبر كيركغارد المرجع الأساس لكلِّ "الوجوديين" من حيث هو أول فلاسفة "الوجودية" الحديثة جميعاً في تقديم الوجود على الماهية، والذات على الموضوع، والعينيّ على المجرّد، والداخلي على الخارجي، واللامعقول على المعقول، كما سبقهم جميعاً إلى القول بالحرية والمسؤولية والقلق والهَم، والتوتر الداخلي.. وكان أول فيلسوف يتخذ من أزماته النفسية الحادة، وتجاربه الحية العميقة، وعزلته الروحية الأليمة، مادة لتأملاته الفلسفية وفكره الفلسفي. ثم كان أولاً وبالذات إنساناً مشتعل الوجدان، ملتهب الحواس، يقظ الضمير، يجتذبه العالم من ناحية، وتؤرّقه الرغبة في التصوّف من ناحية اخرى.[3] كما اهتم بمشاعر كالسَّأم والخوف والرغبة واليأس والانفعالات المظلمة/المجهولة... الخ، وهي الموضوعات التي استهوت عدداً كبيراً من "الوجوديين" لاحقاً. كذلك يُعد كيركغارد

(1) بوشنسكي، إ.م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. مرجع سابق. ص 264.

(2) هوبزباوم، إريك. (2007). عصر الثورة. (فايز الصياغ، مترجم). (ط.1). بيروت: مؤسسة ترجمان و المنظمة العربية للترجمة. ص 427.

(3) انظر: العشري، جلال. (1981، أبريل). كيركجارد الطريق.. والحق.. والحياة. مجلة الكويت. الكويت. العدد 7. ص 59.

أول فيلسوف يوجه نقدا عنيفا/متواليا لأطروحات الفيلسوف الألماني غيورغ هيغل (1770– 1831) بقصد استبدال الفكر "الموضوعي" الهيغلي بفكر آخر جديد يقوم على "الذات"، ويكون نقطة البداية في الفلسفة الحديثة.

إن من يفتّش عن معنى واضح لكلمة الوجود عند كيركغارد لن يصل إلى نتيجة نهائية، ((فما من شيء يمكن الاعتماد عليه لتفسير وُجودي)) كما قال.[1] فهو لم يكن يرى فائدة من تقديم تعريفات اصطلاحية، أو وصف عام للطبيعة أو للإنسان الكائن، فالمهم - بالنسبة إليه - هو وجود كل فرد، ولا يمكن للإنسان أن يعي وجوده من وراء مكتب أو بين أربعة جدران. فعبر الفعل، وتحديداً، أمام الاختيارات، نكتشف علاقتنا بوجودنا الخاص. والحقيقة عند كيركغارد "ذاتية"، وهذه الحقائق هي فقط التي ينطبق عليها ما هو "حقيقة لي". ومن أمثلة ذلك، حقيقة الدين، إذ من المستحيل أن نعرفها أو نجيب عنها بطريقة مدرسية/موروثة، لأن هذه القضية بالنسبة إلى من يرى نفسه "كائناً في الوجود" هي قضية حياة أو موت، لا يمكن أن تكون "موضوعاً" للمناقشة لمجرد الرغبة والمتعة في المناقشة، بل شيئاً نحاول الاقتراب منه بكل حماسة، وبروحنا وضميرنا.[2] عند هذه النقطة تحديداً يُدَشَّن الاختلاف بين كيركغارد وهيغل، فهذا الأخير ذهب إلى أن الوجود لا يتعارض مع المنطق، وقد قام - انطلاقاً من ذلك - ببناء فلسفة

(1) انظر: العشماوي، محمد زكي. أمراض الفكر في القرن العشرين. مرجع سابق. ص 26.
(2) غاردر، جوستاين. (1996). عالم صوفي: رواية حول تاريخ الفلسفة. (حياة الحويك عطية، مترجم). السويد: دار المنى. ص ص 398– 399.

تفسّر الوجود تفسيراً عقلياً محضاً، فلم يجد كيركغارد في تفسير هيغل إلاّ أطروحة سطحية، فقد رفض الفيلسوف الدنماركي أن يصل إلى الوجود عن طريق نَسَق ما أو مذهب فلسفي معين، بل لقد ذهب إلى أبعد من ذلك عندما قال ما ترجمته: ((إنك تُلغيني إذا وضعتني في أيّ نظام أو مذهب فلسفي، فلست رمزاً رياضياً، وإنما أنا موجود حيّ)).[1]

لقد افترض هيغل في فلسفته مطابقة الواقع للفكر، ثم قطع بذلك حين قرّر أن ((العقل إنما هو الإيقان من كونه كلَّ واقع))[2]، ونتيجة لأخذ الواقع بمعايير العقل، وفرضها عليه، انتهى هيغل إلى أن الأمور جميعاً تسير على قاعدة واحدة، تبدأ بـ "القضية These"، ثم ظهور "النقيض Antithese"، ثم اندماج القضية ونقيضها في قضية أكمل يظهر نقيضها بعد ذلك تسمى "التركيب Synthese"، وهكذا دواليك. ومؤدّى تلك القاعدة أن الحياة تبدو على شكل معين، وهذه هي القضية، ثم تتكشّف عيوب ذلك الشكل، وهذا هو النقيض، ثم تجري الحياة على شكل جديد تتلاشى منه العيوب التي اتضحت، وهذا هو اندماج القضية ونقيضها، وهو بذاته قضية أخرى، تجري عليه القاعدة نفسها. بقاعدة هيغل هذه، أصبح من الطبيعي للفكر المجرّد أن يخطّط مستقبل البشرية كلها، إلى ما شاء له تصوّره، وذلك بالعقل وحده، ودون ما اشتباك/لقاء مباشر مع الحياة الواقعية، أو حساب لما يمكن أن

(1) العشماوي، محمد زكي. أمراض الفكر في القرن العشرين. مرجع سابق. ص 26.
(2) هيغل، غيورغ فلهلم فردريش. (2006). فنومينولوجيا الروح. (ناجي العونلي، مترجم). (ط.1). بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص 309.

نظهر عليه من حالة/شكل غريب لا يذهب إليه التصوّر أبدا.[1]

قُبالة فلسفة هيغل النَّسقية "الموضوعية" هذه، التي جعلت من الوجود الفردي عَرَضاً لظاهرة التطوّر العامة ووسيلة لا غاية، قامت فلسفة كيركغارد "الذاتية"، بحيث رأى أن انعدام الذاتية في العلاقات الموضوعية، أو – على الأقل – تشظّيها/تماهيها في ذوات أخرى، يعني الانسحاب من الوجود، وبالتالي يكون دليلاً على "العدم"، وهذا ما يتنافى مع "الوجودية" التي تعني – فيما تعني – وجود الذات الإنسانية المفروضة على الإنسان فرضاً، لأنها – أي الذات – هي صُلب وجوده.

لكيركغارد كتاب بعنوان (حاشية نهائية غير علمية Concluding Unscientific Postscript) صدر عام 1846 كرّسه لنقد فلسفة هيغل ونقض أطروحته القائلة إن التاريخ البشري إنما هو منهج مفهوم تتجلى فيه إرادة الله تعالى، وذهب كيركغارد في نقده إلى أنه من السّخف أن يدّعي إنسان لنفسه هذا العلم، لأنه إذا أراد ذلك فيتحتّم أن يكون هو الإله نفسه ليعلم ما لا يعرفه غير الله تعالى. هنا وجد كيركغارد أن صَرْف الهمّة إلى المعرفة المطلقة، أو التفكير المجرّد يكشف في الإنسان عن الرغبة بأن يظل متفرّجاً متحاشياً الاختيار لنفسه، وهذا ما دفعه إلى القول: ((إن الحقيقة ذاتية وغير مجرّدة))، وهذا هو الذي قاده إلى القول بـ "الوجودية" أو بمبادئها الرئيسة على الأقل.[2] لقد ابتعدت الفلسفة الهيغيلية – بحسب كيركغارد – عن الواقع العينيّ الحي، حين أرادت أن تفهم الوجود وأن

(1) انظر: العشماوي، محمد سعيد. تاريخ الوجودية في الفكر البشري. مرجع سابق. ص 86.
(2) انظر: مؤنس، حسين. كتب و كتّاب. مرجع سابق. ج2. ص ص 286– 287.

تفسّره بدلاً من أن تعيشه وتخبره ذلك أن شيئاً واحداً كان يفلت من هيغل باستمرار، وهو كما قال كيركغارد: ((ما الذي يُعاش، أو ما الذي ينبغي علينا أن نعيشه؟)).[1]

يحتوي كتاب (حاشية نهائية غير علمية) أيضاً على جملة من الأفكار المهمة التي تعتبر من أُسس "الوجودية". من هذه الأفكار تشديده على أن المفكّر الذاتي مفكر ملتزم بنشأته، يلتزم بفهم الحقيقة، تلك الحقيقة التي هي نفسه من حيث كيفية وجوده، وهو يسعى إلى فهم نفسه، لا على أنه تجديد بل على أنه ذات موجودة ملتزمة التزاماً أخلاقياً، والأفراد وحدهم هم المهمّون، وبأن الوجود ذو طابع فردي، والفرد الوجودي واحد في عملية الصيرورة، فهو يتحرَّك إلى مستقبلٍ غير معلوم. كما ذهب كيركغارد إلى أنه لما كان الموت بالمرصاد، فإن لكلّ اختيار قيمة لا متناهية، وكل لحظة هي فرصة فريدة للعمل الحاسم، وكل فرد ينجز وجوده عبر الاختيار/القرار.[2] جدير بالذكر أنه في كتاب (حاشية نهائية غير علمية) نرصد أول مرة تُستخدم فيها كلمة "وجودية" في العصر الحديث.[3]

انطلاقاً من "وجوديته" خاصم كيركغارد الكنيسة المسيحية لأنها تقدّم للمؤمنين بها أفكاراً ومواقفَ ومقولات جاهزة/ثابتة ومُطَمئنة، وهو

---

(1) العشري، جلال. كيركجارد الطريق.. والحق.. والحياة. مرجع سابق. ص 61.

(2) بدوي، عبد الرحمن. (1964، يوليو). تلخيص كتاب حاشية نهائية غير علمية. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 91. ص 82.

(3) ولسون، كولن. (1987). سقوط الحضارة. (أنيس زكي حسن، مترجم). (ط.4). بيروت: منشورات دار الآداب. ص 298.

ما يقضي – في رأيه – على العلاقة "الحميمة" بين الله والإنسان.[1] كما حَمَل في الوقت نفسه على العلم الذي لا يعترف إلاّ بالحقائق "الموضوعية"، ويحتقر "الذاتية" التي هي – عند كيركغارد – مصدر جميع القيم. لقد كان كيركغارد عدوّاً – إن صح التعبير – لكل ما يُبعدنا عن ذواتنا كوجود خاص من ناحية، وللتفكير الكمّي والجماعي، وللتقليد والأعراف من ناحية أخرى. لذلك وجد فيلسوف الدنمارك أن أكبر تناقض للفكر الإنساني هو أنه يرغب في أن يكتشف شيئاً لا يمكنه أن يفكّر فيه.

وهاجم كيركغارد أيضاً أطروحات الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت (1596 – 1650) الذي عرَّف النَّفس عن طريق النَّظر العقلي، فليست "الذات" عند كيركغارد متّجهة نحو ما يمكن أن يعرفه الجميع، بل الذي يشعر بالوجود هو المفكّر الذاتي الذي يظل في علاقة دائمة مع ذاته، بل وفي اضطراب حول هذه الذات.

إذن، تقوم فلسفة كيركغارد على النضال في سبيل واقع الفرد العَيْني، فالوجود عنده فردي في طابعه الذي لا يُمحى، و"الفرد" بذلك هو المقولة الرئيسة عنده. وقد رأى في هذه المقولة الأهمية التي يمكن أن تُعزى إليه بوصفه مفكّراً ذاتياً، كما كانت حاسمة بالنسبة إلى كل نشاطه الفكري

(1) جدير بالذكر أن كيركغارد كان من المتأثرين باللاهوتي الألماني مارتن لوثر (1483– 1546)، وكان من ذلك تأثره بفكرة تحقيق وجود الإنسان أمام الله التي قال بها لوثر في شرحه على (رسالة إلى الرومانيين) من أننا نصلي من أجل ذواتنا وأن علاقتنا بالله لا تقوم في دائرة العقل، وإنما في رابطة شخصية غير عقلية. (انظر: العشماوي، محمد زكي. أمراض الفكر في القرن العشرين. مرجع سابق. ص 25).

والأدبي حتى أنه أوصى بأن يُكتب على قبره أن الذات الإنسانية ليست هي الإنسانية بوجه عام، فإن الإنسانية لا توجد، لكن الكائنات الإنسانية الفردية هي الموجودة فقط، والواقع "الوجودي" لا يقوم في الجنس أو النوع، بل في الفرد العَيْني. أما الكليات، فشأنها شأن الحشود، هي تجريدات لا أيادي لها ولا أرجل[1]. لقد دافع كيركغارد عن المفهوم الفردي انطلاقاً من أن الإنسان ليس فقط "ابن عصره"، بل إن كل إنسان، هو شخصية فريدة لا تعيش إلاّ مرة واحدة.

كشف كيركغارد في (يومياته Journal) المنشورة عام 1836 عن الأزمة النفسية التي كانت منطلقاً لتوجّهه "الوجودي"، وهي تُختصر بوعيه لعجز الأنظمة الفلسفية النَّسقية كالتي طرحها فلاسفة مثل ديكارت، كانتْ، هيغل وغيرهم، وعجز المؤسَّسة/ الوسط الديني المرتبط بالدولة عن حلّ المشاكل التي يطرحها فعل الإنسان ووجوده. ومما جاء في ذلك قوله: ((ما ينقصني في الأصل، هو أن أدرك ذاتي بوضوح، وأن أعلم ماذا عليّ أن أفعل، لا ماذا عليّ أن أعرف إلاّ بمقدار ما تسبق المعرفة الفعل. فالمسألة هي أن أفهم إلى أين أنا ذاهب، وأن أجد حقيقة تكون كذلك لي أنا، وأن أعثر على الفكرة التي أريد أن أحيا وأموت لأجلها، فماذا يفيدني أن أكتشف ما يسمّى بحقيقة موضوعية، وأن أحشو ذهني بنظريات الفلاسفة استذكرها عند الحاجة وأبيّن تناقضها في كلٍ مسألة؟ وماذا يفيدني لو استطعت أن أبسط نظرية حول الدولة وأن أؤلف وحدة

(1) انظر: بدوي، عبد الرحمن. تلخيص كتاب حاشية نهائية غير علمية. مرجع سابق. ص 84.

متكاملة من تفاصيل مأخوذة من كل صوب؟ وأن أبني عالماً لن أعيش فيه، ولن أكون إلاّ من أظهره للآخرين؟ ما الفائدة لو استطعت أن أتبسّط في الكلام على المسيحية، وأن أشرح فيها تفاصيل فريدة في الوقت الذي يبقى معناها سطحياً بالنسبة إليّ وفي حياتي؟ بل بقدر ما أكون حاذقاً في جعل الآخرين يقتبسون بنات أفكاري، يكون وضعي مزرياً كأهلٍ يضطرون، بسبب فقرهم، لإرسال أبنائهم إلى السوق وتركهم لعنايةِ الغرباء. وما الذي أستفيده من حقيقة تنتصب أمامي عارية باردة، لا فرق فيها إذا أنا تعرَّفت عليها أو لم أتعرَّف، وهي تُحدث في نفسي رعشة قلقٍ كبيرة، لا ثقة نستسلم لها؟ وما لا أريد أن أنكره قطعاً أنني ما زلت أُسلّم بأمرٍ معرفيّ قاطع، يمكن من خلاله التأثير في الناس، ولكن ينبغي أن أتجرّعه حياً، إنه الآن في نظري، الأمر الجوهري الأوحد. هذا ما أنا متعطّش إليه كما الصحراء الأفريقية تسعى إلى الماء، وهو ما ينقصني)).[1] بعبارة أخرى، لقد انتقدت "وجودية" كيركغارد عدم وجود دَم يجري في عرْق النَّسق الفلسفي عند فلاسفة الأنساق مثل هيغل.

لقد أكد كيركغارد في (حاشية نهائية غير علمية) أن التفكير ينبغي أن يوضع في الوجود، بعد أن أَفْسَده بعض الفلاسفة بالتجريد مثل هيغل، فإذا كان الفكر يتحدث باستهزاء عن الخيال، مثلاً، فإن الخيال بدوره يتحدّث باستهزاء عن الفكر، والأمر نفسه بالنسبة إلى الشعور. وليس الأمر أمر تمجيد للواحد على حساب الآخر، بل تَوْفِية كل منهما حقّه، وتوحيدهما

(1) نقلاً عن: مجموعة من المؤلفين. (2000). الوافي في الفلسفة. (ط.1). بيروت: دار الفكر اللبناني. ص 487.

معاً، والوسط الذي يتّحدان فيه هو "الوجود".[1]

لذا طرح كيركغارد على نفسه السؤال الحاسم الآتي: ما هو الإنسان؟ فكانت إجابته أنه ((تأليف بين اللانهائي والنهائي، بين الزمني والأزلي، بين الحرية والضرورة. باختصار، إنه تأليف وعلاقة بين شيئين))، ومع ذلك فهو ليس "ذاتاً" بَعد، لأن ((الذات هي علاقة تعود إلى نفسها، أو أنها تلك الخاصية التي تملكها العلاقة بالعودة إلى نفسها)). إذن، فالإنسان لا يكتسب ذاته إلاّ إذا ارتبط بطريقة واعية بتأليف كينونته، فالوجود الذاتي ليس مجرّد معطى بالنسبة إلى الإنسان؛ إنه مُهمَّة يقع تحقيقها على عاتق الحرية.[2]

تبقى نقطة أخيرة في أطروحة كيركغارد "الوجودية" تتصل بمفهوم ((اليأس)) والذي أفرد له كتاباً مستقلاً بعنوان (المرض القاتل The Sickness Unto Death) أو (رسالة اليأس) نشر عام 1849، عرض فيه بأوضح صورة رأيه القائل: إن على كل إنسان أن يختار بين الله والدنيا، بين الباقي والزائل، بين القيم المعنوية والأعراض المادية. وفي رأيه أن هذا الاختيار لا يمكن أن يقوم على المنطق، بل على الإحساس؛ أي أن الاختيار هنا مسألة قَلْبية. ومما يجدر ذكره أن كيركغارد كان متشككاً عمره كله، بل هجس به الخاطر في أُخريات أيامه بأن يهجر المسيحية ويتخلّى عن المسيح، لكنه لم يستطع لأنّ إيمانه كان أقوى من شَكه، ثم إنه

(1) بدوي، عبدالرحمن. تلخيص كتاب حاشية نهائية غير علمية. مرجع سابق. ص 83.
(2) مجموعة من المؤلفين. (2003). أطلس الفلسفة. (جورج كتورة، مترجم). (ط.11). بيروت: المكتبة الشرقية. ص 163.

رأى في هـذا الارتداد يأساً، وهو ينفر من اليأس ويرى فيه الخطيئة الكبرى أو "المرض القاتل". و(رسالة اليأس).ما هي إلاّ دراسة لهذا "المرض القاتل" وبحــث عن دواء للشفاء منه، وما يميز كيركغــارد ههنا أنه لم يخش/يجبن عن مصارحة الناس بشكوكه، فعرضها مرة بعد مرة بعد أخرى، ومضى يبحث عن علاجها، في حين أن الكثيرين جداً من الناس تعتريهم الشكوك فيسترونهــا ويغطّونها ويتظاهرون بالايمان، ويمضون حياتهم كلها مؤمنين أتقياء في الظاهــر، لكنهم كفّار/منافقون في الباطــن. وصراحة كيركغارد هذه – وهي صراحة "وجودية" – تعود إلى إيمانه العميق، فلولا ذلك الايمان لما عذّبه الشّك – دَيْدَن "الوجوديين" كافة – أما المنافقون الذين ذكرناهم، فالشك لا يعذّبهم، ولا يضيرهم النفاق، لأنهم غير مؤمنين أصْلا.[1]

اعترف كيركغارد في هذا الكتاب بأن اليأس، أولاً، مرض من أمراض الذات، وهو لهذا يأخذ ثلاث صور: أولاً، ألاّ يكون عند اليائس شعور بأن له ذاتاً (وهذا ليس يأساً حقيقياً). ثانياً، حالة اليائس الذي لا يريد أن يكون ذاته نفسها (أي الهارب من نفسه). والصورة الأخيرة، حالة اليائس الذي يريد أن يكون نفسه ذاتها. ثم يرى أن الشّك مرحلة من مراحل اليأس وربما كان مدخلاً إليه، ولكنه يضيف أن الشّك دليل على الإحساس، لأن فاقد الإحساس بنفسه أو بذاته لا يتعرّض لشك أو حيرة. من هنا، فهو لا يستنكر الشّك أو يدمغه بالرفض، وهذه صفة ملازمة لتفكير كيركغارد وكل "الوجوديين" اللاحقين[2]، فهو لا يقطع بشيء، ولا يصل بخيط من

(1) انظر: مؤنس، حسين. كتب وكتاب. مرجع سابق. ج2. ص 282.
(2) يمكن أن نستذكر هنا – على سبيل المثال لا الحصر – بيت الشعر الشهير لـ فهد العسكر القائل: ((كفّي الملامَ وعلّليني فالشّك أودى باليقين)). (انظر: عبد الله زكريا. (1997). فهد

خيوط التفكير إلى نهاية واضحة أو محدّدة، بل هو يثير المسائل ويقلّبها على وجوهها، ثم يتركها قصداً مفتوحة للتفكير والأخذ والرّد.[1]

لقد كان فيما اعترى فكر كيركغارد من شكٍّ وحيرة تأثيره الإيجابي على النشاط الذهني الحافل للإنسانية اللاحقة، فقد فتح أمام الناس مئات المسائل وتركهم يفكرون فيها، وهو ما أثار بدوره راكد الفكر البشري بعد طول سكون، وفتح الطريق لكثير من الأطروحات الفلسفية المعاصرة وفي مقدمتها "الوجودية". إن "وجودية" كيركغارد هي منهج حياة، ومنهج فكر يتماشى مع مقتضيات الحياة.

نيتشه خَالِق "الوجودية" لولا الجنون

ذهب المفكّر الفرنسي ريجيس جوليفيه (1891– 1966) إلى أن تأثير الفيلسوف الألماني فريدريك نيتشه (1844 – 1900) في "الوجودية" أعمق من تأثير كيركغارد. وعلى الرغم من أن نيتشه لم يترك فلسفة/نظرية "وجودية" مقرَّرة، غير أن تأثير أفكاره ومقولاته قد أخذت مجراها قبل أن تخرج مؤلفات كيركغارد من النسيان الذي وقعت فيه في النصف الثاني من القرن التاسع عشر من جهة، ومن جهة أخرى، كان لتأثير فلسفة نيتشه درجة من القوة بلغت الحد الأقصى في عالمنا المعاصر. لذا يمكن القول – بمعنى ما – إن تأثير كتابات كيركغارد وأفكاره حين بدأت تُعرف وتُدرّس

العسكر حياته وشعره. (ط.5). الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع. ص 127).
(1) مؤنس، حسين. كتب وكتاب. مرجع سابق. ج2. ص 286.

في ألمانيا وفرنسا، قد دعمتها وساندتها الموضوعات التي عالجها نيتشه، وذلك في نظر فلاسفة يبحثون عن طريق جديد يخرجهم من "المثالية"[1] التي كانت سائدة حينذاك.[2]

من هنا، وجد المفكر البريطاني كولن ولسون (ولد 1931) أن نيتشه يعتبر "خَالقاً" لـ "الوجودية" - مع كيركغارد - غير أن أعماله لم تكتمل أصلاً لإصابته بالجنون الذي أَذْبَل أوراق عقله.[3] ورأى ولسون أنه لو لم ينهش الجنون نيتشه وتركه سليم العقل لحفر اسمه في الفلسفة كخالقٍ عظيم.[4]

حتى نتمكّن من فهم مساهمة نيتشه - المتأمّل/المتوحّد وصديق الألغاز كما وصف نفسه ذات يوم[5]- في تأصيل "الوجودية" لا بد لنا

(1) المثالية Idealism بصورة عامة هي التي تتبنى أطروحة أن العقل أو الفكر هو مصدر المعرفة، وبأن حقيقة الكون والعالم أفكار وصور عقلية.

(2) انظر: جوليفيه، ريجيس. (1988). المذاهب الوجودية - من كيركجورد إلى جان بول سارتر. (فؤاد كامل، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب. ص 49.

(3) أصيب نيتشه سنة 1876 بمرض في عينيه ودماغه، فانقطع عن التدريس ثم أحيل على التقاعد سنة 1879. وبقي السنوات العشر الأخيرة من عمره ينتقل من مكان إلى آخر التماساً للصحة، وقد قال إنه كان يتألم مائتي يوم من كل سنة، لكنه لم ينقطع عن الكتابة ونشر آراءه الفلسفية. ومما كتبه قبل هذا الاختلال قوله: ((إنني أكتب لا ألفاظاً بل بُرُوقاً))، وقال أيضاً: ((أحسّ أنني أحترق بنار الفكر الذي أكتبه)). وأخيراً اشتدّ عليه خلل دماغه حتى حَكم الأطباء سنة 1888 أنه صار مجنوناً. وبقي كذلك إلى أن توفي في 25 أغسطس سنة 1900 عن عمر ناهز 56 عاماً. ولاشك في أن القوة والنشاط اللذين كانا في نفسه قد صَرَعا عقله، وأورداه موارد الهلاك.

(4) انظر: ولسون، كولن. ما بعد اللامنتمي. مرجع سابق. ص 74.

(5) شتاينر، رودولف. (1998). نيتشه مكافحاً ضد عصره. (حسن صقر، مترجم). (ط.1). دمشق: دار الحصاد. ص 41.

أولاً من البحث عن معنى الفلسفة لديه. لقد طرح نيتشه مفهومه للفلسفة انطلاقاً من نَفْيه واعتراضه على أن تكون الفلسفة نموذجاً لـ تخزين/اكتناز الموروث الثقافي للإنسانية، أو جعل الإنسان الفرد مَعْبراً لتقدُّم محتوم كما قال بذلك هيغل - صاحب الرأي المناقض لـ "الوجودية" مناقَضة مطلقة - ذلك أن الفلسفة بالنسبة إلى نيتشه ذات قيمة "تمرّدية"؛ فهي تهدف إلى تحطيم "الأوثان الكبيرة" في الثقافة الغربية.

إذن، فالفلسفة في نظر نيتشه تعتبر ثورة/تقويماً لأنها تريد أن تفهم الحياة لكي تبدّلها، وهي تغدو - أو تغدو مجدّداً - وحدة نظرية وممارسة. إن نيتشه يشدّد على أنه ينبغي ألا يبقى من الموروث الثقافي الإنساني إلاّ ما ينفع الإنسان بقيمته ومن ثم لا بد من التَّنديد الشديد بعَوارض الامتهان والأيديولوجيات الاستعبادية. إن التفكير الفلسفي - وفق نيتشه - هو فَنّ نَزْع الطابع النُّسكي عن العقل البشري، وذلك بأن يحرّره من "مُثُل عليا" نهائية حول معنى وجودنا على الأرض.[1] لذلك ذهب نيتشه إلى أن دور الفيلسوف في المستقبل هو تَعْرية المَكر النُّسكي مهما كان مختبئاً في (الأخلاق، العلم، الفن... الخ). لكن قبل كل ذلك على الإنسان أن ((يعرف نفسه)) كما قال سقراط، لذا قال نيتشه ما ترجمته: ((نحن مجهولون بالنسبة إلى أنفسنا، نحن العارفين، نحن أنفسنا بالنسبة إلى أنفسنا، وإنّ لهذا سبباً وجيهاً. نحن لم نبحث أبداً عن أنفسنا، فأنّى لنا أن نجد أنفسنا يوماً ما؟)).[2]

---

(1) نيتشه، فريدريتش. (2010). في جينالوجيا الأخلاق. (فتحي المسكيني، مترجم). (ط.1). تونس: دار سيناترا. ص 14.
(2) المصدر السابق. ص 31.

لقد دشّن نيتشه فلسفته من موقف الإنسان "الغَريب" الذي يحاول اكتشاف نفسه عن طريق خوض تجربة قاسية يواجه بها "غَرَابة" هذا العالم، ويستعين في الخلاص منها بتنمية قوة رئيسة ومهمة في الإنسان هي "الإرادة". والإرادة، عند نيتشه، هي ما يقوم عليه العلم. ذلك أن الوجود في نظره ليس خضوعاً سلبياً لهذه الحياة كأنما مُنحناها مَنحاً، وليس هو استمتاعاً بها، وليس هو أن نقبلها كأنما نحن إناء لها فتشيع فينا، بل الوجود هو إرادة الوجود، هو تأكيد الذات.[1]

إن عمل الفيلسوف هو تحطيم قشور "الأَنَا السَّطحي" المذعن للضمير الجمعي، والسَّير حثيثاً نحو "الحقيقة" و"المطلق" بإلهام من "الأَنَا العميق" الذي يهزأ بكل ما يحيط به من أوضاع مهترئة على غرارٍ "الإنسان الأعلى" (السوبرمان) وفق نيتشه، الذي يقود سفنه في بحار مجهولة، ويبني بيته فوق فوَّهة بركان فيزوف. قال نيتشه متحدثاً عن ماهية "الإنسان الأعلى": ((ما القرد بالنسبة إلى الإنسان؟ أضحوكة وعار مؤلم. وهكذا يجب أيضاً أن يكون الإنسان بالنسبة إلى الإنسان الأعلى: أضحوكة وعاراً مؤلماً)).[2]

إن "الإنسان الأعلى" لنيتشه هو ذلك الذي يحقّق حاجاته ولذَّاته وحتى آلامه، أو بعبارة أخرى يحقّق وجوده بنفسه وفعله الإرادي من دون خوف أو ترقّب لإرادة الآخرين.

يكاد يكون نيتشه الفيلسوف الحديث الوحيد الذي اعتبر "إرادة"

(1) أرنالديز، روجيه. (1947، مايو). الأصول القريبة للوجودية – فلسفة نيتشه. مجلة الكاتب المصري. القاهرة. العدد 20. ص ص 665 – 666.

(2)بدوي، عبد الرحمن. (1975). نيتشه. (ط.5). الكويت: وكالة المطبوعات. ص 263.

الإنسان هي مصدر قُوَّته وقُدرته، فهي ليست إلاّ فعلاً حراً، قراراً حازماً، أو إذا أردنا أن نستعير عبارة قديمة فهي ((فعل خالص)).[1] وهو الوحيد أيضاً - ربما - الذي قال بضرورة ارتقاء الإنسان بذاته لبلوغ أقصى درجات القوة. إن "الوعي" بالنسبة إلى نيتشه يعني اختفاء "اللاوعي"؛ أي محاربة الظلام. إنه اختيار الإنسان أن يعيش في وديان سحيقة مظلمة، أو على رؤوس القمم، حيث نور الشمس، وإذا قرّر الإنسان أن يعيش هناك - على هذه القمم - فلا أحد يقدر على منعه من ذلك، إنها إرادته ولا أحد يَحُول دون تنفيذ ما يريد. لقد كان نيتشه يرى أنه ليس لنا إلاّ اللحظة التي نحن فيها، فإما أن نعيش عظماء، وإلاّ فلنمت عظماء. إذن، فلنفعل دوماً بإرادتنا شيئاً جديداً نجدّد به وجودنا، ولنكن أقوياء نتقدّم نحو الأمام، فليست الحياة هي التي تحدّد للإرادة وجهتها، بل الإرادة هي التي تحدّد معنى الحياة ووجهتها. إن الإرادة لا تحتاج إلى دافع أو محرِّك، أي لا تحتاج إلى جوهر سابق لها يحقّقها. هنا تبدو بوضوح "وجودية" نيتشه.

تبقى ملاحظة مهمة في هذا السياق تتصل فيما أسماه نيتشه بـ "إرادة القوة"، وهي أحد المقولات المركزية في فلسفته[2] لدرجة أنه لا يتردَّد عن جعلها في صميم تعريفه للواقع[3]، ولعلها أيضاً من أبرز المقولات التي

(1) أرنالديز، روجيه. الأصول القريبة للوجودية - فلسفة نيتشه. مرجع سابق. ص 666.

(2) لـ نيتشه كتاب بعنوان (إرادة القوة The Will To Power) نشر لأول مرة بعد وفاته بسنة، أي عام 1901.

(3) انظر: فيري، لوك. (2011). تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة. (سعيد الولي، مترجم). (ط.1). أبوظبي: كلمة. ص 273.

قد تم إساءة فهمها كلية.[1] فهذه المقولة لم يقصد نيتشه بها ما يُشاع من ضرورة استغلال القوة للسيطرة على الآخرين، واحتلال سلطة أو مكان "مهم"، فهي عملياً نقيض كلّي لمفهومِ السيطرة والاحتلال. ذلك أن الرغبة في السيطرة على الآخرين - أو التسلّط - هي نتيجة الإحساس بالدُّونية، فمن يريد السيطرة على الناس، يفعل ذلك إثباتاً لوجوده وإعلاناً بأنه إنسان يتمتّع بالقوة والقدرة، لكن هذا الأمر يحتاج إلى إثبات - إثبات أنه متمتّع بالقوة والقدرة - وذلك لن يتأتّى عن طريق السيطرة على الآخرين. فالإنسان القوي لا يحتاج إلى إثبات قوته، لأنه قويّ فعلاً. إن "إرادة القوة" - وفق نيتشه - أمر شخصيّ فردي، والقويّ حقاً هو من يُحاور النجوم والكواكب والأفلاك، لا من يهتم بإثبات دُونية وضعف الآخرين. إن "إرادة القوة" هي في جوهرها منافسة مع الآخر، وليست عملية مقارنة معه. إنها ليست، إذن، إرادة السيطرة على الآخرين، أو إرادة الحصول على المال والسلطة، بل هي ((رغبة عميقة بكثافةٍ قصوى للحياة، بحياة لا تفقد شيئاً من ديناميتها، ولا يصيبها ضعف بسبب التمزّق، بل تكون، على العكس، حياة كثيفة وحيوية بأكبر قدر ممكن (...) إن إرادة القوة ليست إرادة امتلاك السلطة، بل هي، كما يقول نيتشه، "إرادة الإرادة" أي الإرادة التي لا تريد نفسها، وتريد قوتها الذاتية)).[2]

(1) أُتهم نيتشه، على سبيل المثال، بأنه رسول الحرب وعدو السلام وموقظ القومية المتعصبة، وأنه ملهم الروح العسكرية البروسية في الحرب العالمية الأولى، وملهم الروح النازية في الحرب العالمية الثانية، وأن فلسفة نيتشه هي الينبوع الذي تُسقى منه الفردية المطلقة، ويروي منه طلاّب البطولة والسيطرة... الخ.

(2) المرجع السابق. ص ص 273- 274.

إن "إرادة القوة" ينبغي أن تُفهم كأساس لموقف نيتشه المناهض للمثالية، فهي تجسيد لمبدأ تأكيد الحياة قُبالة إنكار الحياة لدى المثالية. إذن، فإن إرادة القوة بمعنى ما - تعادل كل شيء يحدث بالفعل في الحياة. لذا قال نيتشه إن إرادة القوة هي ((العالم))، وتابع أن ((العالم هو إرادة القوة، ولا شيء غير ذلك! وأنتم أنفسكم أيضاً تكونون إرادة القوة هذه ولا شيء غير ذلك!)).[1]

أراد نيتشه التأكيد على حقيقة "وجودية" ساطعة هي أن معتقداتنا/ اقتناعاتنا المختلفة، ومنها الدينية، ليست مُتَعَالية[2] كما نتوهّم، فهي بشرية جداً - إذا صح التعبير- وبالتالي لا داعي لتقديسها أكثر من اللزوم. ولذلك قدّم لنا كتاباً بعنوان (بشري، بشري أكثر من اللزوم Human, All Too Human) ينزع نيتشه فيه الغطاء المثالي الميتافيزيقي عن المعتقدات[3]،

(1) انظر: ليشته، جون. (2008). خمسون مفكراً أساسياً معاصراً - من البنيوية إلى ما بعد الحداثة. (فاتن البستاني، مترجم). (ط.1). بيروت: المنظمة العربية للترجمة. ص ص 440- 441.

(2) التعالي هو، بوجه عام، مجاوزة الحدود المألوفة، وبوجه خاص مجاوزة العالم الحسي. والمتعالي هو ما سَمَا على الواقع فلا يُستمد من تجربة، ولا يختلط بالعالم الحسي.

(3) العقيدة أو المعتقد؛ هي ((مبادئ تقرّر في ذهن صاحبها أنه يسعد بطاعتها، ويشقى بعصيانها، وأنه يهلك إذا خالفها، وينجو إن اتبعها، وترسم على لوح قلبه أنّ حفظها يكفل له خاتمة سعيدة، وآخرة حميدة، وأن نبذها يدفعه إلى عاقبة شؤم ونهاية عذاب، فهذه العقائد باطلها وحقها سواء من حيث التأثير في نفس المعتَقد، فمن استحكمت العقيدة في روحه هان عليه كل عزيز وغالٍ في سبيلها، فتحلو له المرائر، وتطيب له المكاره، حتى إذا دعته إلى فراق الحياة لبّى دعاءها، فهذه أقاصيص الشهداء وأحاديث الأولياء تبسط أمامك من آثار العقائد الحية في الصدور ما تريك أفانينه أن الأهواء البشرية إماء خواضع طوائع لملك الاعتقاد المتسلّط على النفس، وكم لك في سير الرسل الكرام من خطيب صادع بأن لا سطوة في الكون على النفس إلا من دون سطوة العقائد)). (انظر: الشرتوني، سعيد الخوري. (1907). تأثير العقائد والمقاصد في الأخلاق. مجلة المقتبس. دمشق. ج2. ص 274).

ويكشف عن تأريخيتها وبشريتها، وليس إلهيتها أو تَعَاليها كما يعتقد غالبية الناس، لكأنه يقول لنا: حيث ترون أشياء مثالية علوية، أرى أنا أشياء أرضية بشرية بل وعادية أكثر من اللزوم. وهذا يعني أنه يطبّق الفلسفة التأريخية على كل المعتقدات البشرية.[1] هنا تكمن أهمية مساهمة نيتشه "الوجودية" التي تحرّرنا من الأوهام والتصوّرات الخاطئة الموروثة عن الماضي والتي نعتقد بأنها معصومة لمجرد أننا ورثناها من آبائنا وأجدادنا أو فقهائنا أو أساتذتنا أو معلمينا... الخ. إن "الوجودية" تعني - فيما تعني - كشف الأوهام المسيطرة على أفكارنا وتعريتها وتحريرنا منها، وذلك لن يتأتى لنا إلاّ بالعودة إلى الذات الإنسانية والحياة الأم على هذه الأرض، إذ يرى نيتشه أنه لا يوجد شيء خارج واقع الحياة، لا فوقه ولا تحته، لا في السماء ولا في جنهم، وكل المُثل الشهيرة التي تطمح إليها السياسة والأخلاق والدين ليست سوى "معبودات" وبهرجات ماورائية، وأوهام لا تَرمي إلاّ للهروب من الحياة، قبل أن تنقلب ضدها. وهذه هي الأطروحة المركزية لكلّ فكر نيتشه وفقا للفيلسوف الفرنسي المعاصر لوك فيري (ولد 1951).[2]

(1) انظر: أركون، محمد. (2010). الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الطليعة. ص 15.
(2) فيري، لوك. تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة. مرجع سابق. ص ص 231- 232.

فينومينولوجيا هوسرل و"الوجودية"

لعلّ من أهم ما يميز "الوجودية" هو اتجاهها القوي للارتباط بالحياة اليومية الفعلية، فهي تجعل من واقع الحياة اليومية شغلها الشاغل، ومجالها الأساس، وهو ما يتجلّى في اهتمام "للوجوديين" بقضايا الواقع اليومي، وخبرات البشر العادية مستخدمين في ذلك أطروحاتهم وتحليلاتهم وآراءهم المستندة في أغلبها على المنهج الفينومينولوجي Phenomenology (الظاهراتي).

لقد أخذت الفينومينولوجيا (الظاهراتية) اسمها من "الظاهرة Phenomenon"، علماً بأن لفظة الظاهرة تختلف تماماً عن كلمة "المظهر Appearance". فالمظهرية؛ وهي فلسفة شاعت في القرن التاسع عشر، تعني أننا لا نستطيع أن نعرف الأشياء في ذاتها ولكن يمكننا فقط أن ندرك مظاهرها الخارجية. أما الفينومينولوجيا فهي تستمد كيانها من الظاهرة على أساس رغبتها في الوصول إلى مرتبة العلم الحقيقي، لهذا تقوم أساساً على الاعتراف بالظاهرة لا بالمظهر. لذلك كثيراً ما كان الفيلسوف الألماني إدموند هوسرل (1858- 1938) منشئ المنهج الفينومينولوجي يتلفّت حوله وهو يلقي محاضراته قائلاً: ((هذه هي الظاهرة، ما نراه هنا، حولنا)).[1] وذهب هوسرل إلى أن ((الظاهرة لا تقتصر على المظهر الحسي وحده، فإن المشاعر والرغبات والمنظمات السياسية والمذاهب الفلسفية "تبدو" و"تُظهر نفسها" ولكن بطريقة مختلفة، فمشاعري الداخلية، مثلاً،

(1) انظر: الديدي، عبد الفتاح. (1985). الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة. (ط.2). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 33.

تُظهر نفسها لي وحدي. وعندما نضيف إلى كلمة "ظاهرة" كلمة Legein (فعل) ومعناها الوصف أو الفحص، فنستطيع أن نفهم حينئذ معنى الفينومينولوجيا التي تعدّ منهجاً يريد أن يصف جميع ما يظهر نفسه.بمثل ما يظهر نفسه. وهذا الوصف الدقيق لما يظهر هو وصف فينومينولوجي ويجب أن يخلو هذا الوصف من كل ابتسار، ومن ثم فلا يمكن الاعتراف بأي مسلمة للعقل العملي أو النظري، أو بأي مقياس للانكشاف أو بأي تراث)).[1]

إنِ الوجود الفينومينولوجي ليس الوجود المحض، بل هو المعنى الذي نستشفّه في نقاط التقاطع الخاصة بخبراتنا، وعند تقاطع خبراتنا وخبرات الآخرين عبر اندماج بعضها في البعض الآخر. إن هذا العالَم الفينومينولوجي لا يمكن فصله عن "الذاتية"، ولا عنِ علاقات الذوات بعضها ببعض. بعبارة أخرى، لا أستطيع فَصْل العالَم الفينومينولوجي عن ذاتيتي، أوِ عن تداخل الذوات الأخرى لأن هذين العنصرين يكوّنان وحدة هذا العالَم عندما استعيد خبراتي الماضية في نطاق خبراتي الحاضرة، وخبرات الآخرين أيضاً في دائرة خبراتي وتجاربي. بذلك يكون العالَم الفينومينولوجي ليس تفسيراً لوجودِ سابق، ولكنه إنشاء للوجود.[2]

إذن، فالفينومينولوجيا منهج فلسفي اشتقّ طبيعته وروحه من منطق الفكر البشري في اكتشاف الحقائق، فهو لا يفرض أيّ نوع من المبادئ أو

---

(1) نقلاً عن: مجموعة من الكتاب. (1965). سارتر عاصفة على العصر. (مجاهد عبد المنعم مجاهد، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب. ص 65.
(2) انظر: الديدي، عبد الفتاح. الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة. مرجع سابق. ص 45.

القيم، ولا تقوم نظريته على افتراض سابق، بل إنه لا يحاول أن يُقيم أيّ تصوّر للفلسفة ذاتها كما قال هوسرل نفسه.[1]

يمكن أن نرصد جذور الفينومينولوجيا في تاريخ الفكر الأوروبي الحديث عند عالم النفس الألماني فرانز برنتانو (1838 – 1917) الذي ربطته صداقة بهوسرل. كان تأثير برنتانو على هوسرل هائلاً، فقد أحاطه من جميع الجهات، لأن نظرته إلى الحياة والفلسفة كانت أبلغ من أي فكرة أو نظرية أخرى آنذاك. لقد بدأ برنتانو حياته كلاهوتي هدفه الكتابة عن المسائل الإلهية والمصير الإنساني، وقد قضى حياته كلها للكتابة عنهما، وبالاستعداد لوضع الأسس للحياة الإنسانية كلها.[2]

كان برنتانو يرى أن العالم الذي يظهر لنا يندرج كله تحت فئتين كبيرتين: فئة الظواهر الطبيعية/الفيزيائية، وفئة الظواهر النفسية. وقد وجد أن هناك ثماني خصائص تميّز الظواهر النفسية. إلاّ أن أهم هذه الخصائص جميعاً – في نظره – هي خاصية الحضور أو "الوجود القصدي Intentionale Inexistenz". وذهب برنتانو في ذلك إلى أن كل ظاهرة تحتوي في داخلها على شيء ما يقوم بدور الموضوع، غير أن كل ظاهرة تحتوي هذا الموضوع بطريقتها الخاصة. ففي الحُكم هناك شيء مقبول أو مرفوض، وفي الحب هناك شيء محبوب، وفي الكراهية هناك شيء مكروه وهكذا. وهذا الحضور/الوجود القَصدي لا يكون إلاّ في حالة

(1) انظر: الديدي، عبد الفتاح. (1965، مارس). ظاهرية التعبير الأدبي. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 99. ص 20.
(2) انظر: ولسون، كولن. ما بعد اللامنتمي. مرجع سابق. ص 93.

الظواهر النفسية فقط، فما من ظاهرة فيزيائية تقدّم شيئاً من هذا القبيل. وعلى هذا، نستطيع أن نحدّد الظواهر النفسية بأنها تلك الظواهر التي تشمل في داخلها على موضوع ما بطريقة خاصة. ههنا نجد برنتانو قد حوّل فكرة "القَصدية" – الذي ترجع بعض معانيه إلى فلاسفة القرون الوسطى – من فكرة فلسفية تقوم على المذهب الواقعي، إلى فكرة نفسية محايثة (ما هو داخل مجال الفعل والممارسة وينتمي إليه)، فهو يقرّر أن الوَعي هو دائماً وَعْي بشيء ما، غير أنه لا يهتم بوضع هذا الشيء خارج الوعي.[1] بعبارة أخرى، أكد برنتانو أولويـــة "القَصد Intending"، فللوَعي دائماً موضوع "يُقْصَد" فهو باستمرار يتجه نحو شيء ما، فإذا ما اعتقدت، أو كرهت، أو رأيت، فإن ذلك يعني أن هناك باستمرار شيئاً أعتقد فيه، أو أكرهه، أو أراه، حتى ولو لم يكن موجوداً بالفعل كالشبح، أو الذاكرة.[2] إن ما كان له وقع على هوسرل هو اقرار برنتانو بأن ((المعيش النفسي هو معيش قَصدي، أو متميّز بالقصدية)). وعلى هذا النحو، فإن ((كل وعي هو وعي بشيء ما))، وهذا التصوّر الذي عبّر عنه برنتانو يسمح بمغادرة المذهب النفسي ونحت تصوّر جديد عن الذاتية، من خلال فكرة التضايف بين الذات والموضوع.[3]

إن القاعدة الأساس في التفكير الفينومينولوجي تنطلق من الآتي: لننظر

(1) انظر: عدد من الباحثين. (1984). معجم أعلام الفكر الإنساني. ج1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب. ص 935– 936.

(2) روبنسون، ديف و جروفز، جودي. (2001). أقدم لك الفلسفة. (إمام عبدالفتاح إمام، مترجم). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة. ص 121.

(3) الجوة، محمد. (2000). مسائل فلسفية. تونس: مركز النشر الجامعي. ص 280.

قبل أن نفكّر، ولنلاحظ قبل أن نجرّد في إطار النَّظر، ولنَصف الموجود هناك في العالم أو في داخلنا كما يتكشّف لنا في ذاته وليس كما نراه من وجهة نظر علمية أو فلسفية تقليدية. لننظر إلى الموجود ونوضّحه من دون أن نطلق عليه حُكماً مسبقاً وفق مقاييس نظنّها ثابتة أو مطلقة، أو وفق مقولات قَبْلية ومفاهيم نظرية. إذن، تقوم الفينومينولوجيا على الذهاب إلى الأشياء "مباشرة" من دون أحكام قَبْلية أو بَعْدية من ناحية، ومن كل ما "يلوّثه" من مفاهيم ونظريات وعادات نظنّها طبيعية من ناحية أخرى، وهو الأمر الذي ساعد في التخفيف من غلواء النظرة العلمية المادية وأحكامها.

ليس المنهج الفينومينولوجي، بهذا المعنى، منهجاً علمياً، أو حتى منهجاً عقلياً بالمعنى الاستدلالي للعقل، فهو يَصف لكنه لا يفسّر أو يستقرئ أو يستنبط أو يُعمّم أو يجرِّد. إنه منهج عقلي فقط، بمعنى أنه يعتمد الحَدْس العقلي أساساً للمعرفة الفينومينولوجية. ولمزيد من التوضيح يشرح الفيلسوف الفرنسي موريس ميرلو- بونتي (1908- 1961) في كتابه (العين والعقل Eye and Mind) المنهج الفينومينولوجي بقوله: ((في هذا المنهج نترك الحقائق المادية التي تُعطيها الفيزيقا، ونوجّه الانتباه إلى ما تعطيه الرؤية الحَدسية وما يحتلّ مكاناً في الشعور عن طريق هذه الرؤية. فما يحياه الشعور هو العالَم الذي أراه؛ هذا العالَم لا أستطيع الاستقلال عنه، ولا هو يمكن أن يكون مستقلاً عني)).[1] لذا يمكن

(1) ميرلو- بونتي، موريس. (1989). العين والعقل. (حبيب الشاروني، مترجم). الاسكندرية: منشأة المعارف. ص 6.

اعتبار مقولة: ((العودة إلى الأشياء ذاتها)) التي أطلقها هوسرل هي شعار الفينومينولوجيا. من هنا، نرصد الانتشار الواسع لهذا المنهج في حقل الأدب أكثر من غيره، ذلك أنه – الأدب – بصورة عامة لا يعتبر وسيلة إلى المعرفة بمعناها العلمي أو العادي، فهو ليس أداة للتفسير أو التعليل العلمي بل للوَصف. لكن هذا الوِصف ينبغي ألا يُفهم بمعناه المألوف؛ لأنه في المنهج الفينومينولوجي يشكل طريقة جديدة للنظر إلى الأشياء لا تخضع إلا للشروط التي تنشأ في سيرورة اختبارنا المباشر لها.[1] بعبارة أخرى، كان هدف المنهج الفينومينولوجي إرشادنا إلى "تدقيق النظر" في الأمثلة التي تُقاس على الواقع، فقد كان شعارها الرجوع إلى الأشياء نفسها[2]. والفينومينولوجيا، بهذا المعنى، طوّرت ثقافة جديدة للوصف تختلف بطريقة إيجابية عن المناقشات المجرّدة للاتجاهات الفلسفية الأخرى. لقد كان هاجس هوسرل هو إقامة الفلسفة كعلم صارم وتحديد الأسس الحقيقية والفعلية للمعرفة. لكن تتمثّل جدَّة مشروعه الفلسفي في أنه لم

---

(1) انظر: ضاهر، عادل. (2000). الشعر والوجود. (ط.1). دمشق: دار المدى. ص ص 226 – 227.

(2) جاء الفيلسوف موريس ميرلو– بونتي لاحقاً لكي يعمّق أطروحة هوسرل تلك، فمن خلال كتابه (ظاهرية الإدراك) الذي ظهر عام 1945، أكد ميرلو– بونتي أن الوقت قد آن للاعتراف من جديد بالعالم المدرَك وللعودة إلى الواقع. وذهب إلى أنه ((لا يجوز أن نسأل: هل ندرك نحن العالم في الحقيقة، بل يجب على العكس من ذلك أن نقول: إن العالم هو هذا الذي ندركه)). ثم إن الشيء الذي به نتأكد أن العالم موجود هو جسدنا؛ والجسد ليس شيئاً كالأشياء الأخرى، بل هو يكوّن وجودنا كما يكوّنه تفكيرنا؛ هو ليس جزءاً من الكون بل يقيم في الكون ويجعله حاضراً بالنسبة إلينا، ومن دون هذه الفكرة لا نستطيع أن نعلّل ما يتوهمه الذين بترت أعضاؤهم، وذلك حين يعتقدون أنهم يحسّون بالعضو المفقود. (انظر: أنزيو، ديديه. الوجودية. مرجع سابق. ص ص 141– 142).

يرد إسناد العلم على أساس تيولوجي أو انطولوجي بل إنه وجد في الذاتية ما به يكون مركز الثقل في القول الفلسفي.[1]

وقد اجتهد لاحقاً تلاميذ هوسرل بشغف يبلغ حدّ الهَوس لأجل تقديم توصيفات دقيقة للانفعالات والمشاعر أو الأحاسيس أو عمليات التفكير. لقد أراد الفينومينولوجيون أن يرفع الإنسان نظره بين حين وآخر عن الكتب ليجيله في العالم من حوله.

إن هوسرل كان يصبو إلى أن يصل بالفلسفة إلى إدراك الأشياء في حقيقة ذاتها؛ أي في ماهية حقيقتها، ولذلك رام في كتاباته إلى إصلاح الفكر الفلسفي حتى يظل يقظاً للظواهر التي تستدعي الوجدان الإنساني. والظواهر هي الأشياء عينها على حسب ما تتجلى للذين يُعْمِلُون فكرهم في "قَصْدية" فعل التعقّل الذي به يسعون إلى تدبّر معاني هذه الظواهر، ((فالتفكّر الفلسفي عادة لا يرمي إلى إدراك مضامين المادة الخارجية إدراكاً مباشراً، بل أصبح يدرك الاختبارات الذاتية التي بها يعي الإنسان وجود هذه المضامين والتي من خلالها تظهر لنا هذه المضامين في صورة الظواهر المتَّصلة بوعينا الداخلي)).[2]

لقد ركّزت فينومينولوجيا هوسرل على الظاهرة المعيشة بواسطة الوعي، فأشياء الوجود تظهر للوعي على قدر ما يُقْبِل إليها الإنسان في تفكره

(1) الجوة، محمد. مسائل فلسفية. مرجع سابق. ص 280.

(2) عون، مشير باسيل. (2004). الفسارة الفلسفية. (ط.1). بيروت: دار المشرق. ص 108– 109.

ويسعى في إدراكها، الأمر الذي يفترض عملية "الايبوخيا Epoche"[1] أي وضع العالم والأنا الإمبريقي "بين قوسين"، والتخلّي عن كلّ معتقد أو فكرة سابقة كي يتسنّى الانكباب والتركيز على ما يظهر للوعي.[2] بعبارة أخرى، إن هناك طريقاً واحداً فقط لنعرف عن يقين ما هو الوعي، وهذا الطريق هو إنجاز سلسلة من "الرّدود" التي تتجاهل جميع الخلافات النظرية والميتافيزيقية بحيث نركّز فقط على مضمون الوعي، ويسمي هوسرل هذه العملية بالتوقيف، أو التعليق، أو "وضع بين قوسين" جميع الأسئلة عن "الحقيقة"، أو "الواقع"، حيث تظل المباشرة الفريدة الخالصة للتجربة هي وحدها مضمون الوعي.[3] لذلك ذهب هوسرل إلى أن ((علم الظاهريات (الفينومينولوجيا) يدور حول الوعي، وحول كل أصناف التجارب المعيشة والأفعال، وما يتضايف معها)).[4] ولا يفوتني القول ههنا إن "المعيش" مختلف عن "النّسق"، والكلام ليس هو اللغة، والنظرية شيء، وما هو واقع/حي شيء آخر.

(1) مصطلح ايبوخيا استعمله قديماً الشكّاك الريبيون، وعنوا به ((تعليق الحكم)) أي التوقف عن الحكم نتيجة عدم وجود معيار يبيّن ما هي الحقيقة. وقد استعمله هوسرل فيما بعد باعتبار أن "الايبوخيا" هي الطريقة التي يقع بواسطتها وضع العالم والأنا التجريبي بين قوسين، وعدم اصدار أحكام بشأن وجودهما، وهو ما يدل على تحويل في وجهة النظر إذ يستبدل "الموقف الطبيعي" بموقف يختلف عن "الشك الديكارتي". (الجوة، محمد. مسائل فلسفية. مرجع سابق. ص 297).

(2) انظر: مجلة فلسفات معاصرة. بيروت. العدد 1. (2008). ص 4.

(3) روبنسون، ديف و جروفز، جودي. أقدم لك الفلسفة. مرجع سابق. ص 123.

(4) هوسرل، إدموند. (2011). أفكار ممهدة لعلم الظاهريات الخالص وللفلسفة الظاهرياتية. (أبو يعرب المرزوقي، مترجم). (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع. ص 21.

مرحلة جديدة للوجودية مع ياسبرز

يتفرّد الفيلسوف الألماني كارل ياسبرز من بين الفلاسفة "الوجوديين" بصفات مميزة عدة منها: غزارة إنتاجه، وضوح تفكيره، اتساع اهتمامه وقُربه إلى التفكير الإنساني العام، لكنه قبل كل ذلك هو أكثر "الوجوديين" تأثّراً/وفاءً للفيلسوف المؤسِّس سورن كيركغارد؛ فقد عُني بأطروحاته منذ بداية اتجاهه الفلسفي الخالص، وأَخْلَص له، وإن كان لم يطرق الموضوعات نفسها التي طرقها كيركغارد، أو بالطريقة التي لجأ إليها.[1] فإذا كان كيركغارد قد آثر التعبير عن وجوده الذاتي وتجاربه الشخصية، فإن ياسبرز تحوّل بالفكر "الوجودي" إلى تفكير عقلي منظّم، يتعمّق في فهم هذا الفكر، ويتميز بطابع خاص يحصر الوجود الإنساني في ذلك الفعل الإرادي الذي تأخذ به الذات على عاتقها مسؤولية وجودها.

يفرّق ياسبرز، ابتداءً، بين الوجود الطبيعي الأوَّلي (الكينونة) الذي أُعطي للإنسان قبل كل جهد، وهو يتحقَّق على هيئة موجود عَيْنيّ محدّد المعالم وقائم على أساس صفات خارجية في العالم، وبين الوجود الذاتي الحقيقي الذي ينشأ عند انبثاق الممكنات الخاصة من المعطيات الطبيعية؛ أي عندما تظهر الصفات الشخصية عبر تفاعل العوامل الموروثة مع الظروف المحيطة والمواقف المتجدّدة. وصفة هذا الوجود الذاتي الأصلية هي الحرية – التي يحقِّق بها الإنسان ماهيته ويحرّر ذاته من القيود – وهذا الوجود هو الوجود الماهوي Existenz. فكأنما الوجود – على ذلك – ليس غير

(1) بدوي، عبد الرحمن. (1960، أغسطس). كارل ياسبرز. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 44. ص 38.

عملية اختيار مستمرة، تعتبر الحرية فيه حقيقة "وجودية" لا تكاد تنفصل عن الوجود الشخصي.[1] ويمكن القول ههنا إن الوجود الأول (الوجود الطبيعي) يستمد إمكانياته من الوجود الثاني (الوجود الذاتي).

لقد ربط ياسبرز "الوجودية" بتاريخ الفلسفة منذ عهد الإغريق وحتى زمنه، لذا ذهب إلى أن الفلسفة ليست إدراكاً لصورة العالم وشكله، فهذا من شأن مجموع العلوم في حركة تطوّرها المستمرة، وليست الفلسفة نظرية المعرفة، فهذه فصل من فصول المنطق، وليست أيضاً تحصيلاً للمذاهب والمدارس التي نشأت على مدى تاريخ الفلسفة، إنما الفلسفة تنبع من تعقيد الحياة نفسها، ذلك أن الفكر الفلسفي "فعل"، لكنه فعل من نوع خاص. إنه عملية يصل الإنسان عبرها إلى الوجود وإلى ذاته. بهذا المعنى تكون الفلسفة ممارسة لما هو في داخل وجودي، ومنه ينبع تفكيري. إن الفلسفة، إذن، تنبثق في ذات الإنسان، ثم هي ممارسة تنبثق من الحياة في أَعْمَاقها، لا من سَطْحها حيث تسعى إلى تحقيق أغراض عملية محدّدة، وفي ذلك قال ياسبرز: ((إن التفلسف معناه أن يتخذ الإنسان قراره بأن يجعل نبع الحياة ينبثق من جديد، من ذاته، وأن يعثر على طريق ضميره الباطن، وأن يعين ذاته بفعل وثيق، وفي حدود ما تستطيعه قواه)).[2] لذلك لا تعد ممارسة الفلسفة حقيقية إلاّ في الأطراف العليا للفلسفة "الذاتية"، أما التفكير الفلسفي "الموضوعي" فليس إلاّ تهيئة لتلك الفلسفة الحقّة. في هذه "الفلسفة" تصبح الممارسة فعلاً باطناً ويصبح الإنسان به نفسه،

(1) انظر: العشماوي، محمد سعيد. تاريخ الوجودية في الفكر البشري. مرجع سابق. ص 90.
(2) ياسبرز، كارل. (د.ت). مدخل إلى الفلسفة. (محمد فتحي الشنيطي، مترجم). القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة. ص 213.

وبه ينكشف وجوده، فهي تجربة عالية إيجابية يصبح فيها الوجود هو هو نفسه.[1] وقد قال ياسبرز معبّراً عن هذه الأطروحة: ((أكثر طُرق الفلسفة تعقيداً، تلك الطرق التي يسلكها الفلاسفة المحترفون [كانتْ، هيغل..]، لا يكون لها معنى إلاّ إذا انتهت إلى الالتصاق بكيان البشر وطبيعتهم. ويتحدّد هذا الكيان بالطريقة التي يستوثق بها الإنسان من الوجود، ومن ذاته في هذا الوجود)).[2]

مع أطروحة ياسبرز هذه، بدأت "الوجودية" تتخذ شكل الفلسفة وطابعها الكامل، متجاوزة بذلك ما كان قد تمّ تداوله - قبل ذلك - من اختزال "الوجودية" في مجرّد التعبير عن الذات، وتركيز خلاصات الخبرة والتجربة.

"فلسفة الحياة" على التقاطع "الوجودي"

لما كانت الحياة الأم/الدنيا هي مسرح حركة الفلسفة الوجودية، فقد كان لزاماً عليّ التوقف قليلاً عند واحدة من الفلسفات المعاصرة التي ساهمت في ازدهار "الوجودية"، وهي ما تُعرف بـ "فلسفة الحياة".

يُجمل الفيلسوف والمنطقي البولندي بوشنسكي (1902- 1995) الأسس التي يتّفق عليها فلاسفة الحياة[3]، والتي تقوم عليها فلسفة الحياة

(1) بدوي، عبد الرحمن. كارل ياسبرز. مرجع سابق. ص 39.
(2) ياسبرز، كارل. مدخل إلى الفلسفة. مصدر سابق. ص 43.
(3) يمكن في داخل فلسفة الحياة التمييز بين أربع مدارس مختلفة، هي كالآتي: مدرسة الدفعة الحيوية عند هنري برغسون، البراغماتية الأمريكية والإنكليزية، المذهب التاريخي عند فلهلم دلتاي، فلسفة الحياة الألمانية. (انظر: بوشنسكي، إ.م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. مصدر سابق. ص 172).

عموماً بالأمور الآتية: أولاً، كل فلاسفة الحياة فعليون/عمليون/نشاطيون على نحو مطلق، فعندهم لا يوجد إلاّ الحركة والصيرورة والحياة. ثانياً، هم يتصوّرون الواقع على نحو "عضْوي"، ويرون أن العالم ليس آلة، إنما هو على العكس حياة عاملة فاعلة. ثالثاً، جميع فلاسفة الحياة لا عقليون؛ أي لا يعتبرون العقل مبدأ أول وأعلى. كما يرفض هؤلاء أيضاً "التصوّرات" و"القوانين القَبْلية" و"الاستنباطات المنطقية"، ذلك أنهم لا يقبلون أن يكون المنهج العقلي هو منهج الفلسفة، إنما منهجها ووسيلتها هو الحَدْس والنشاط والفهم الحي للتاريخ.[1]

لقد جادل الممثِّل الأبرز لفلسفة الحياة الفيلسوف الفرنسي هنري برغسون (1859– 1941) في كتابه الشهير (التطوّر الخلاّق Creative Evolution) الصادر عام 1907، كل من جان باتيست لامارك (1744–1829) و تشارلز داروين (1809– 1882) في أن الحياة صيرورة خلاّقة دائمة يحملها دافع حيوي، أو "وَثْبَة حيوية Vital impetus" تتفتّح باستمرار، وتتمايز من خلال أشكال جديدة.[2] بعبارة أخرى، إن الحَياة، في رأي برغسون، عملية أساسية أكثر من المعرفة. وهي عملية غير منفصلة، متصلة لا تتوقف، ذلك أن طبيعة كل وجود ديناميكية. وذهب برغسون إلى أن الواقع متنوّع ومستقل لا يخضع لأيّ قانون، وأن تكون موجوداً يعني أنك محمول على تيار الحياة العظيم الذي هو في مدٍّ دائم يسعى باتجاه أشكال وهيئات غير متوقّعة. إن هذا التدفّق للديمومة والاستقلالية والحرية

(1) للمزيد انظر: المصدر السابق. ص ص 171– 172.

(2) Audi, R (Editor). (1999). *The Cambridge Dictionary of Philosophy*. (Second edition). USA: Cambridge university press. P 82.

يملكه وَعي الإنسان أيضاً، فالقوانين والقواعد التي يبدو للإنسان أنه خاضع لهـا، إنما هي نتاج دماغـه فحسب، وقـد خلقها العقل للاتصـال بالواقع لأغراض عملية. وذهب برغسون إلى أن المشاركة في الدفع الحياتي الخلّاق غير ممكن من دون تعميق الوعي في "الحَدْس Intuition " الذي يجمع بين الغريـزة والعقل، علماً بأن الحَدْس، أو الشعور المباشر بالحياة ذاتها، يختلف بصورة واضحة عن نشاط العقـل الذي هو عملية مُصطنعة لتمثيل الأشياء بصورة رمزية خـارج ذاته. وبالتالي، فإن ((أحسـن ما يستطيعه العقل هو الإحاطـة ببيت للعلم مصنـوع سلفاً، بينما يتمتّع الحدْسـ بالامتياز النبيل، امتياز الدخول إلى دار الحياة والشعور والخبرة)).[1]

في المرحلة الأخيرة من حياته، وتحديداً عام 1932 قدّم برغسون كتابه المهم (منبعا الأخلاق والدين The two sources of Morality and Religion) الذي ميّز به في الأخلاق والمجتمع بين شَكْلين؛ شكل "مفتوح" وآخر "مغلق". فـالمجتمع "المغلق Closed" هو ((المجتمع الذي يتماسك أفراده فيما بينهم، غير حافلين بسائر الناس، مستعدّين دوماً لهجوم أو دفاع، مقتصرين أخيراً على موقف القتال، وذلك هو المجتمع الإنساني الأول)).[2] وفي هذا المجتمع المغلق على الفرد يتم فَرْض مجموعة من المواقف التي تعمل الأخلاق في وسطها كأنها نظام

(1) وايت، مورتون. (2010). فلاسفة القرن العشرين - عصر التحليل. (أديب يوسف شيش، مترجم). (ط.1). دمشق: دار التكوين. ص 72.
(2) برغسون، هنري. (1984). منبعا الأخلاق والدين. (سامي الدروبي وعبدالله عبد الدائم، مترجمان). (ط.2). بيروت: دار العلم للملايين. ص 287.

من معايير غير شخصية تُمليها رغبات الجماعة. ورأى برغسون أن هذا النوع من المجتمعات ((لا يستطيع أن يعيش، وأن يتفادى بعض ما للعقل من فعل "هَدّام"، وأن يصون كل فرد من أفراده، ويبث فيه الثقة اللازمة، إلاّ بدين هو وليد الوظيفة الخُرافية. إن هذا الدين الذي أسميناه سكونياً، وهذا الإلْزام الذي يقوم على الضغط هما قِوام المجتمع المغلق)).[1]

إن ما صحّ إطلاقه من صفة الانغلاق على الأخلاق والمجتمع، يصح قوله أيضاً على الدين الذي أسماه برغسون ((الدين السّكوني)) وهو دين ذو طابع دفاعي، تدافع به الطبيعة عن نفسها بإزاء نتائج النشاط العقلي. وهذا الدين يربط ما بين الإنسان والحياة، وما بين الفرد والمجتمع، وذلك ((بأن يروي له أقاصيص كالأقاصيص التي يُهَدهد بها الأطفال. وهذه الأقاصيص ليست كغيرها من الأقاصيص، فهي، لكونها ناجمة عن الوظيفة الخُرافية، ضرورة لا اتفاقاً، تحاكي الواقع المدرك، حتى لتصبح انفعالاً)).[2] وهكذا، فإن الدين السّكوني هو نتيجة للقدرة الأسطورية التي للعقل.

الآن، إذا أردنا حصر أوجه الانغلاق في المجتمع المغلق، يمكن تحديدها في ثلاث ملاحظات: أولاً، هي تهدف إلى حفظ العادات والتقاليد الاجتماعية. ثانياً، هي تطابق تمام المطابقة - أو تكاد - بين الفردي والجمعي، بحيث إن النَّفس تظل تدور دوماً في الدائرة نفسها. أخيراً،

(1) المصدر السابق. ص ص 287- 288.
(2) المصدر السابق. ص ص 226- 227.

هي دائماً أخلاق مجموعة اجتماعية محدّدة/محدودة، ولا يمكن أن تصلح للإنسانية بأسرها، لأن هدفها هو تثبيت التلاحم الاجتماعي، وهذا التلاحم لا يقوم في معظمه، إلاّ على أساس ضرورة اتخاذ موقف الدفاع عن الذات قُبالة الجماعات الأخرى.[1]

أما المجتمع "المفتوح Open" فهو الذي يشمل، مبدئياً، الإنسانية كافة، حيث ((تحلم به من حين إلى حين نُفوس صَفْوة، وفي كل مرة، يتحقّق شيء منه في مبدعات تسمح الواحدة منها، لما تحدثه في الإنسان من تغيّر ضعيف أو عميق، بالتغلب على صعوبات كانت إلى ذلك الحين لا تغلب))[2]. والمجتمع المفتوح تستند أخلاقه إلى الحرية والحب والنموذج الحي، وهي ليست ثابتة أو نهائية، بل جوهرها هو التقدّم والخَلْق. وهي أخلاق منفتحة بمعنى أنها تحيط بالحياة كلها في إطار الحب، وتهب كذلك الشعور بالحرية، وتتطابق مع مبدأ الحياة ذاته. ومصدر الأخلاق في المجتمع المفتوح هو ((انفعال عميق، وهذا الانفعال، شأنه شأن العاطفة التي تثيرها الموسيقى، ليس له من موضوع محدّد)).[3] كما أن الدين في هذا المجتمع يتصف بكونه "حَرَكياً" أو ديناميكياً، وهو نتاج للعودة إلى الاتجاه الذي تنبع منه "الوَثْبَة الحيوية"، وهي استشعار بذلك الذي لا تستطيع الكلمات أن تعبّر عنه أو أن تدركه، والتي تتطلّع إليه الحياة.[4] وجوهر هذا "الدين

(1) بوشنسكي، إ.م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. مصدر سابق. ص 188.
(2) برغسون، هنري. منبعا الأخلاق والدين. مصدر سابق. ص 288.
(3) بوشنسكي، إ.م. الفلسفة المعاصرة في أوروبا. مصدر سابق. ص 189.
(4) المصدر السابق. ص 190.

الحركي" يكمن في ((الصوفية[1]))[2] التي هي ((أصل لكلّ الانقلابات الروحية)).[3]

هيدغر وسؤال الأنطولوجيا [4]

((هوسرل رَكَّبَ لي عيوناً))[5] بهذه العبارة المقتضبة مدح الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر أستاذه الفيلسوف إدموند هوسرل، ولعل فيما قاله هيدغر عن معلّمه تَوضيحا كافيا لما ذهب إليه من أن استخدامه للمنهج الفينومينولوجي - منهج هوسرل - قد فَتَحَ عينيه لكي يكشف عن وجود كل الكائنات ويرى هذا الوجود على حقيقته، ويحاول تأصيل أطروحة أستاذه بأن يجعلها أساسية أكثر بحيث لا تدور حول الوجود الواعي

(1) جدير بالذكر أن أحد الباحثين الكويتيين ذهب في مقال له إلى أن قصائد فهد العسكر ((تتميّز بالانتصار الروحي، والتحقّق الكوني، ويرجع ذلك إلى المضمون الصوفي لهذه القصائد)). (انظر: عبدالله، طارق. (1975، أكتوبر). فهد العسكر - عشق الشاعر من الحسناء المتمنعة إلى الحكمة الخالدة. مجلة البيان. الكويت. العدد 115. ص 21).

(2) يعرّف برغسون مراده من "الصوفية" بقوله: ((اتصال بالجهد المبدع الخالق الذي ينجلي عن الحياة، ومن ثم اتحاد جزئي به. وهذا الجهد هو شيء من الله، إن لم يكن هو الله ذاته. والصوفي الكبير هو ذلك الإنسان الذي يتخطى الحدود التي رسمتها للنوع البشري ماديته، ويكمل بهذا فعل الله)). (برغسون، هنري. منبعا الأخلاق والدين. مصدر سابق. ص 236)

(3) المصدر السابق. ص 313.

(4) رفض مارتن هيدغر أن يوصف بأنه فيلسوف وجودي، وحرص على أن يصف نفسه بأنه فيلسوف علم الوجود، أو هو فيلسوف أنطولوجي. (انظر: هيدغر، مارتن. (2003). أصل العمل الفني.(أبو العيد دودو، مترجم). (ط.1). ألمانيا: منشورات الجمل. ص ص 5- 6).

(5) نقلاً عن: زونتجن، ينسن. (2006). فكر بنفسك - عشرون تطبيقاً للفلسفة. (عبد السلام حيدر، مترجم). (ط.1). القاهرة: المحروسة للنشر. ص 80.

فحسب، بل حول سؤال/معنى الوجود بصورة مطلقة كما في بداية التَّفلسف الإغريقي فهذه هي المهمة الحقيقية للفلسفة أو معرفة الوجود. لقد كان هيدغر أذكى/أبرز تلاميذ هوسرل، وأكثر الفلاسفة الألمان تأثيراً في القرن العشرين. لكن ما قد يؤخذ عليه هو ضِيق القرّاء به لصعوبة كتابته وثقل لغته.[1] علماً بأن هذه الصعوبة لا تصدر عن تعمّد مقصود؛ ومع ذلك فهو واحد من أهم الفلاسفة في التاريخ على الإطلاق.

إن من بين أهم الأُسس "الوجودية" في فلسفة هيدغر تلك التَّفرقة التي وضعها بين الإنسان وغيره من الكائنات والعناصر، إذ رأى أن الوجود يقتصر على الإنسان وحده، أما بقية الكائنات والعناصر فتتّخذ حالات أخرى غير الوجود، مثال ذلك، أن الحيوانات تحيا، والمسائل الرياضية والأدوات المادية تظل، ومظاهر الطبيعة تتجلّى. وقد علّل ذلك في محاضرة له ألقاها في جامعة فرايبورغ Freiburg عام 1929 بعنوان (ما هي الميتافيزيقا؟ What is Metaphysics?) بقوله: ((إن الإنسان وحده، دون كل الكائنات أو الموجودات، يعتبر تلك الأشياء موجودة)).[2]

---

(1) يقول الباحث التونسي الدكتور فتحي المسكيني إن ما يُؤخذ على نصوص مارتن هيدغر أن "عنصر المفعول الخطابي" فيه كبير ومؤثر، حيث إن فيه شبهاً قوياً مع "الهَذْي الديني"، وذلك من شأنه أن يضفي عليه "طابعاً هرمسياً". (المسكيني، فتحي. (2011). التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟. (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع. ص 18).

(2) نقلاً عن: ولسون، كولن. ما بعد اللامنتمي. مرجع سابق. ص 118.

إن ما يميز الوجود الإنساني أو "الدازين Dasein" (الكينونة هنا)[1] عن غيره أن وجوده "منفتح" من كل جانب، فوجوده يتّصل بكل ما في الحياة، سواء شاء ذلك أم أبَى. ويجري هذا الاتصال على نحو حركة مستمرة من الأخذ والعطاء تستجمع في حاضرها آمال المستقبل وخبرات الماضي، ثم تنطلق بها لتحقّق ذاتها، فالوجود - بذلك - واقعة تاريخية (أي في المكان والزمان) يجسّد فيها الإنسان أن بينه وبين نفسه مسافة عليه أن يجتازها، لكنه - مع ذلك - يوقن بأن أمام محاولته تلك تحضر فكرة الموت التي تتهدّده بالفناء و"العدم"، لأن الموت ليس واقعة تأتي في نهاية الحياة وبعدما يحقّق الإنسان ذاته، بل هي واقعة لا تكاد تنفصل عن فعل الوجود، وهو بذلك يضع حدّاً للحياة في أيّ وقت بغير اعتبارٍ لما إذا كان الإنسان قد حقّق رسالته/هدفه، أو أنه لم يزل بعد في دور هذا التحقيق.[2]

على الرغم مع أن هيدغر وضع الموت/العدم في صميم الوجود - وهو ما أنتج "الهَم Sorge" والقلق "الوجودي" الذي يصبغ الوجود بالخوف - فإنه جادل بأن ذلك كله يكوّن لدى الإنسان شعوراً حيّاً وعاطفة "وجودية" يواجه بها الحقيقة/حقيقته، من أنه وجود متناه قابل للموت

(1) الدازين Dasein (الكينونة هنا): هو الوجود الإنساني الذي يكون دائماً على علاقة بالوجود العام، ويتميّز دون سائر المخلوقات بفهم هذا الوجود والسؤال عنه. (هيدجر، مارتن. 1977. نداء الحقيقة. ت: عبد الغفار مكاوي. القاهرة. دار الثقافة للطباعة والنشر. ص 36). تجدر الإشارة إلى تعدّد إمكانات ترجمة مصطلح الدازين، فمن الباحثين من ترجمها بـ (الوجود الإنساني)، ومنهم من آثر عبارة (الكائن هنا)، ومنهم من فضّل لفظة (الآنية)، ومن بينهم من ترجمها بعبارة (الكيان الإنساني).

(2) العشماوي، محمد سعيد. تاريخ الوجودية في الفكر البشري. مرجع سابق. ص 91.

ومنته إلى العدم. ورأى هيدغر أن هذا الشعور - وحده - هو الذي يسمو بالفرد إلى مستوى "الوجود الأصيل" (= الذات قائمة بنفسها ومسؤولة عن ذاتها) بعد أن ينتزعه من دائرة "الوجود الزائف" (= الذات تندمج مع الناس/المجتمع لتهرب من مسؤوليتها/حريتها/قلقها).[1]

قد يبدو للبعض أن سيطرة فكرة الموت على "وجودية" هيدغر تعني في نهاية المطاف التشاؤم[2]، غير أن هذا الرأي يجانب الصواب، في تقديري، فعلى الرغم من الحضور المركزي لفكرته عن "الوجود تجاه الموت"، فقد كانت نظرته إلى الموت "اجتماعية" - إذا صح التعبير - أكثر منها تشاؤمية، كما أن إيمانه بأن الشِّعر هو الانفتاح الخلّاق للأصالة، وهو ما يمكن أن يعتبر النغمة الحلوة من التفاؤل التي تتدفّق من فلسفة ملتزمة ببصيرته.[3]

لقد عَدَّ هيدغر الشِّعر - "جوهر الفن" على حدّ تعبيره - أحد سُبُل

(1) انظر: المرجع السابق. ص 92.

(2) لا يفوتني أن الفيلسوف عبدالرحمن بدوي أكد في أطروحته "الوجودية" التي جاءت في كتابه (الزمان الوجودي)، أكد الجانب الإيجابي/المتفائل في "الوجودية"، فإذا كانت "وجودية" هيدغر تتضمن شيئاً من التشاؤم أو الاستسلام لبعض المواقف الحدّية مثل الموت أو الألم أو القلق وما ينتج عنها، فقد أكد بدوي جانب الإرادة؛ أي جانب الفعل الخلاّق والابتكار المستمر في الإنسان، جانب أن يكون الإنسان مبتكر القيم الجديدة، وخالق الأفعال باستمرار، والمقبل على مستقبل يحاول دائماً أن يجازف ويخاطر فيه. لقد شدّد بدوي على جانب الأصالة في الإنسان التي تجعله دائماً يتلمّس التغلب على "المواقف الحدّية" (مثل أن يكون الإنسان مولودا في يوم كذا، من أبوين هما كذا وكذا) ولا يجعلها حدّية نهائية، بل يجعلها منطلقاً له فيما بعد لكي يخلق أوضاعاً جديدة أحسن وأفضل. (انظر: بدوي، عبدالرحمن. (1975، أبريل/مايو). الوضع الفلسفي الراهن في العالم العربي. مجلة الثقافة. الجزائر. العدد 26. ص 112).

(3) انظر: ولسون، كولن. ما بعد اللامنتمي. مرجع سابق. ص 121.

الهرب من "الوجود الزائف"، فالشِّعر بوسعه تقريب الإنسان من مملكة الوجود الصافي، لأن الشِّعر وحده يومئ إلى وجود الكائنات فيُفصح عن الاختلاف الناشب بين الوجود والكائنات، أي بين حقيقة الأشياء وهيئة العالم الذي يكتنفها. ولا تفوتني هنا الإشارة إلى إعجاب هيدغر بقصائد الشاعر الألماني فريدريش هولدرين (1770– 1843) إعجاباً قوياً، حتى أنه نشر حوله دراسات ومقالات عدة. ولا يغيب عني ههنا التذكير بأن هيدغر نفسه كان شاعراً، ومن الذين يطالعون الشعر ويتذوَّقونه بشغف قلّ نظيره، حتى أنه كان ينسى وجوده – كما يقال – خلال ترديده للشعر. لقد آمن الإغريقيون بأن البديل الخلاّق للعالم الحقيقي المشوّش، هو عالم الأفكار. قُبالة ذلك، آمن هيدغر بأن البديل الخلاّق لهذا العالم نفسه هو مملكة الشِّعر والروح.[1] لقد ذهب إلى أن للوجود جانباً باطناً لا يُدرك بالطُرق المنطقية/العقلانية، بل بطرق خاصة تتجاوز هذه الأخيرة، والحقيقة الشعرية هي إحدى هذه الطُرق.

لا "وجودية" من دون سارتر

لعلّ أبرز مساهمات الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر في الفكر "الوجودي" تتمثّل في أنه أذاع ونشر "الوجودية" في أذهان الناس وفي الأوساط المختلفة بعد أن كانت مقصورة – عند منشئيها التاريخيين – على الفلاسفة وأنصارهم فقط. وقد علّل الفيلسوف عبد الرحمن بدوي

(1) المرجع السابق. ص 120.

سبب هذا الانتشار في أن سارتر لم يكن فيلسوفاً "وجودياً" وحسب، بل ((أديب وناقد مسرحي ممتاز، وهو اشترك في الشؤون العملية السياسية، فأضحى اسمه يتردّد كثيراً وبمناسبات متنوّعة، وأنه واضح الأسلوب، لاذع القلم، عنيف الخصومة، ميّال إلى الجدال والكفاح، وكل هذه عوامل فعّالة في اكتساب الشهرة، بل وفي فرضها على الناس فَرْضاً. أضف إلى ذلك كله أنه كان أشجع الفلاسفة "الوجوديين" في استخلاص النتائج الفكرية التي تمسّ معتقدات الناس ومذاهبهم، ثم صياغة هذه النتائج في عبارات مُلتهبة متحدّية في كثير من الأحيان)).[1]

نال سارتر هذه الشهرة العريضة علماً بأن نصيبه الفعلي في تكوين الفلسفة "الوجودية" لا يقارن مع الانتشار الواسع الذي ناله بوصفه عَلَماً من أعلام "الوجودية"، فقد أخذ سارتر عن الفيلسوف مارتن هيدغر المعاني الكبرى الرئيسة لـ "الوجودية"، ثم صاغها صياغة جديدة رائقة، إذ كان من ((الصعب جداً، حتى على المختصّين في الفلسفة أنفسهم، أن يفهموا كتب هيدغر بلغته الغامضة، وفكره الحلزوني العميق، وتلاعبه البهلواني أحياناً باللغة الفلسفية واشتقاقاتها وإيغاله في التحليل الأنطولوجي الدقيق (...) وإلى جانب هذا الإيضاح لجوانب "وجودية" هيدغر، زاد [سارتر] عليه في مواطن عديدة، واستخرج لنفسه وجهات نظر جديدة، بل تفوّق على هيدغر في التحليل الفينومينولوجي لبعض المعانى الكبرى في "الوجودية")).[2]

(1) بدوي، عبد الرحمن. دراسات في الفلسفة الوجودية. مرجع سابق. ص 261.
(2) المرجع السابق. ص 262.

إلى ذلك ذكر المحاضر السابق في جامعة يِيل الأمريكية البروفيسور جاك جويتشارنود (1924- 2005) حول مدى تأثّر جيله بـ "وجودية" سارتر ما ترجمته: ((لقد كان سارتر يبدو لنا على أنه الشخص الذي يجعلنا نستيقظ. وكان يقول لنا: "إن العالم عالمكم". وكنّا نفهم أن الطريق الوحيد لتحقيق خَلْق العالم هو تغييره (...) لقد كنّا نرى أن الحرية هي لبّ المسائل. وهذا يوضّح كيف أن سارتر هو الذي أنزل الفلسفة من السماء للأرض بالنسبة إلينا)).[1]

تبدأ أطروحة سارتر "الوجودية" من فهمه لمبدأ "الكوغيتو Cogito" الشهير للفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت القائل: ((أنا أفكر، إذن فأنا موجود))، إذ ذهب إلى أن هذا المبدأ يفيد معنى وجود الشخص، ووجود الآخرين، ووجود الأشياء الأخرى التي يتكوّن منها الوجود. وخلال تمحّصه في "الكوغيتو"، توصّل سارتر إلى أن الوعي بهذا المبدأ ليس واحداً، حيث قال: ((إن الوعي الذي يقول "إنني"، ليس هو الوعي الذي يفكر)). لكن، ماذا يعني ذلك؟ إنه يعني أن الفرد منّا حين يكون واعياً بأنه يفكر، فإن هذا الوعي ليس جزءاً من التفكير، بل هو بُعد آخر للوعي، وهذا الوعي هو ما يقول "إنني". فلو لم يكن فيك سوى الفكر لما عرفت أنك تفكر، بل ستكون أقرب إلى الحالم الذي لا يعرف أنه يحلم، وستكون على تماهٍ مع كل فكرة مثلما الحالم مَع كل صورة يراها في المنام. وكثير من الناس مازالوا يعيشون على هذا النَحو، مثل من يسيرون في نومهم، عالقين في بِنَى عقلية قديمة ومصابة بالخلل لا تكف عن تكرار الواقع الكابوسي ذاته. حين تَعلم

(1) انظر: مجموعة من الكتاب. سارتر عاصفة على العصر. مرجع سابق. ص 20.

أنك تحلم، فإنك تكون يقظاً في داخل الحلم، ويكون بُعداً آخر من الوعي قد دخل إليك. إنه بُعد جديد ناشيء من الوعي.[1]

إلى ذلك، قسّم سارتر الوجود إلى نوعين رئيسين: "الوجود – في – ذاته Being -in- itself"، و"الوجود لذاته Being -for- itself". فأما "الوجود في ذاته" فهو ((الوجود غير الواعي، وهو وجود الأشياء، ووجود العالم، ووجود الظاهرة، ويتصف بأنه ملاء))[2]، ومثال ذلك قولنا: الحجر هو حجر، أي إنه ما هو عليه؛ ولما كان ما هو عليه ولا شيء أزْيَد من هذا، فإن وجود الشيء يتطابق دائماً مع نفسه. وهذا الوجود يختص بالأشياء غير الإنسانية. أما "الوجود لذاته" فهو ((الشعور أو الوعي[3]، منظوراً إليه في ذاته وكأنه في حالة وحدة وانعزال؛ وهو انعدام "الوجود – في – ذاته"، وشعور بنقص الوجود، والشوق إلى الوجود. ويناظر ما يسميه هايدغر باسم "الموجود"، ويقرب من معنى "الآنية". وهو الإنسان بما هو إنسان، أي من حيث إنه يتجاوز وجود الأشياء والوجود المادي بوجه عام. وهو الذات، أو الذاتية، ومتضمَّن في كل معرفة)).[4] إن "الوجود لذاته" وجود متغيّر/متحرّك على مسار الزمان، قوامه الشعور، وهو بذلك، أقرب ما

(1) انظر: تول، إيكهارت. (2009). أرض جديدة. (سامر أبو هواش، مترجم). (ط.1). أبوظبي: كلمة. ص 60.

(2) سارتر، جان بول. الوجود والعدم. مصدر سابق. ص 5.

(3) تجدر الإشارة إلى أن سارتر يفرق بين "الوعي"، وبين "موضوعات الوعي". أما الوعي فهو دائماً "لذاته"، فيما الموضوع الذي يعكسه الوعي فهو "في ذاته". (انظر: مجموعة من الكتاب. سارتر عاصفة على العصر. مرجع سابق. ص 52).

(4) سارتر، جان بول. الوجود والعدم. مصدر سابق. ص 5.

يكون إلى اعتباره مشروع وجود ينزع باستمرار إلى التنصّل من ماضيه لتحقيق ذاته، ذلك أن تفكير الإنسان يذهب إلى ما وراء ذاته، أي نحو الغد أو الأمس ونحو الأطراف الخارجية للعالم، فالوجود الإنساني هو "تخطٍّ للذات" دائم، ووجودنا هو أن نكون وراء أنفسنا دوماً. ولذا فنحن لا نستطيع أن نملك وجودنا كما نملك شيئاً مثلاً، فأنا لست نفسي، ولا يمكن أن أكون نفسي، لأن وجودي يمتد وراء نفسي في أي لحظة أتجاوزها فيها، ذلك أنني في الوقت نفسه دائماً أقل وأكثر مما أنا عليه. ههنا يقوم "القلق" الأساسي للوضع الإنساني في رأي سارتر لأننا نفلت دائماً إلى ما وراء أنفسنا، إننا نبحث عن أساس لوجودنا لنجعله أكثر أمناً. وفي بحثنا عن هذا الأمن، كما قال سارتر، نبحث عن إعطاء وجودنا كينونة الشيء المحتواة. إن "الوجود لذاته" يكافح لكي يصبح "الوجود - في - ذاته" لكي يحرز صلابة الشيء الذي يشبه الحجر والذي لا يهتز[1]. إن الإنسان، بهذا المعنى، هو أشبه ما يكون بفجوةٍ في الوجود العام، أو بمنزلة تصدّع فيه، لكنه - مع ذلك - وعي كامن في صمت الأشياء، لا يتوقّف عن خَلق نفسه بنفسه، خلقاً يفيد بأنه حر، فليس ثمة ماهية للإنسان قد خُلقت سَلَفاً، أو من الخارج، بل الأمر كله متروك إلى إرادة الإنسان لابتداع ما يرغب من اعتقادات وقيم ومبادئ وآراء ومواقف، لأن وجوده هو سابق على أيّ مثال أو نموذج يَنْزَع إليه. أما أن نقبل/نتصوّر وجود "سلطة" خارجية تهيمن على أفكار أو أفعال أو قرارات الإنسان، فإن في ذلك نوعا من التخلّي عن حرية الإنسان، والتنصّل من إرادته، وترك وجوده لحتمية

(1) مجموعة من الكتاب. سارتر عاصفة على العصر. مرجع سابق. ص 28.

تفرضها عليه أي عقيدة أو أيديولوجية أو رأي.

إن "الذات" عند سارتر ليست ظاهرة إستاتيكية (إحصائية) نكتشفها عبر "الفحص الذاتي" الديكارتي، بل هي مشروع شخصي، علينا نحن أن نتحمّل مسؤولية تحقيقه/إنجازه. لذلك لا يمكن لأحد أن يكون لديه المبرِّر للقول: أنا بطبيعتي شخص جبان، مثلاً، لأنه "اختار" أن يكون جباناً. بعبارة أخرى، إن جبن هذا الشخص لا يرجع إلى سبب ميتافيزيقي، أو نفسي، أو عضوي، بل هو ناتج عن سلسلة من الأفعال التي قام بها وانتهت به إلى هذا المصير. لقد جعل نفسه جباناً بما فعل، إذ ليس هناك مزاج يسمّى مزاجا جبانا، بل هناك أمزجة عصبية، وهناك فقر دم، وهناك كذلك أمزجة غنية، لكن الإنسان المصاب بفقر الدم لا يمكن أن يكون جباناً لأنه مصاب بفقر في الدم، لأن ما يستحدث الجبن هو الاستسلام، أو التهاوي، فالمزاج ليس فعلاً، والجبان متعيّن بالأفعال التي يقوم بها.[1] إذن، يكون ((كل فرد وصياً على نفسه مسؤولاً عما هي عليه مسؤولية كاملة)).[2]

ذكر الكاتب وليم باريت في كتابه (اللاعقلانية: دراسة في الفلسفة الوجودية Irrationalism: A study In Existential Philosophy) أن الفرضية الأساسية التي قامت عليها نظرة سارتر حول الحرية الإنسانية تقوم على كون الحرية الجوهرية، أو الحرية القصوى والنهائية التي لا يمكن انتزاعها من الإنسان هي حرية أن يقول "لا". وعلى الرغم من أن

(1) سارتر، جان بول. (1964). الوجودية مذهب إنساني. (عبدالمنعم الحفني، مترجم). (ط.1). القاهرة: مطبعة الدار المصرية. ص ص 41- 42.
(2) المصدر السابق. ص 15.

هذه الحرية في جوهرها الأقصى "سالبة"، فإن هذا السَّلْب خلاّق أيضاً. فقد يستطيع، مثلاً، المخدِّر أو الألم الذي يفرضه المعذِّب - في لحظة من اللحظات - أن يجعل الضحية تَفْقد وعيها، وبهذا تضطر إلى أن تعترف بما لا تودّ الاعتراف به، لكن حالما تستعيد هذه الضحية "نورانية" الوعي مهما كان صغر مساحة العمل المتاحة لها، فهي تستطيع أن تقول في عقلها على الأقل "لا". هذا يعني أن الوعي والحرية متلازمان، فإذا أمكن استلاب الوعي من الإنسان أمكن انتزاع هذه الحرية المتبقية، وحيث تظهر دروب العمل مسدودة أمام الإنسان، ربما تلوح هذه الحرية كشيء صغير تافه لا يساوي شيئاً، لكنها في الحقيقة ما زالت كلية ومطلقة. إن هذه الحرية تمنح الإنسان كرامته النهائية بكونه إنساناً.[1]

تبقى ملاحظة أخيرة في هذا المجال تتعلق بمسألة الأخلاق في فلسفة سارتر. فالأخلاق لديه هي الحرية الخالصة، ذلك أن الإنسان ليست له طبيعة ثابتة أو نهائية، فهو لا يمتلك ميولاً ثابتة، ولا توجد معايير نهائية لا تتغير ترشده في سلوكه الحياتي، غير أن الحرية وحدها هي المعيار الوحيد الثابت أو النهائي.[2]

لقد شدّد سارتر على أن حياة الإنسان ينبغي أن تمتلك معنى، وهذا أمر مُلْزِم لكل إنسان[3]، لأننا نحن من يُعطي معنى لحياتنا، وبالتالي، أن

(1) مجموعة من الكتاب. سارتر عاصفة على العصر. مرجع سابق. ص 24- 25.

(2) المرجع السابق. ص 50.

(3) قد يرصد بعض القرّاء نوعاً من التناقض في كلام سارتر، وتحديداً بما يتعلق "بإلزام الإنسان على حرية الاختيار"، إذ يبدو أن "الإلزام" يتنافى مع "الاختيار" أو الحرية، وهو ما يمكن أن يعد تناقضاً صريحاً. لكن، هذا الوضع الذي يبدو أنه تناقض صريح هو في الحقيقة يطلق عليه

"توجد" كإنسان هو أن تَخْلق وجودك الخاص. بعبارة أخرى، إن "الوعي" هو دائماً وعي "شيء ما"، وهذا الـ "شيء ما" يعود لنا نحن أكثر مما يعود إلى عوامل/معطيات خارجية. فنحن من نستطيع، بقدر ما، أن نقرِّر ما نريد إدراكه، وذلك باختيار ما له معنى بالنسبة إلينا. فالمرأة الحامل، مثلاً، تشعر وكأنها ترى النساء الحوامل في كل مكان. لقد كانت هؤلاء النسوة موجودات قَبْلاً، ولكنها لم تنتبه إليهن إلاّ عندما أصبحت هي حاملاً. إذن، فوجودنا الخاصٍ يحدّد طريقتنا في رؤية ما حولنا، فإذا كان ثمة شيء لا معنى له بالنسبة إليّ، يكون هناك توقّع كبير في ألا أراه.[1]

تجدر الإشارة إلى أن المفكر الفرنسي برنار– هنري ليفي (ولد 1948) اعتبر في دراسة له أن كتاب سارتر المعنون بـ (ما هو الأدب؟) هو كتاب عن حرية الأدب. فقد أكد أن هذا الكتاب على جزئيتين: الأولى، هي

في الفلسفة مسمى "تناقض ظاهري"؛ وهو بيان يبدو أنه يناقض نفسه، سواء كان ذلك فعلاً أو لم يكن. مثالٍ ذلك ما جاء من تأكيد سارتر من أن الإنسان مُجْبَر على أن يكون حراً، وهو ما أعتبره تناقضاً ظاهراً، إذ أننا نفترض عادة أن الإجبار والحرية حالتان متضادتان. وليس كل تناقض ظاهري – بطبيعة الحال – له قيمة. إن التناقض الظاهري الجدير باهتمام الفيلسوف ينبغي أن يحتوي على "حقيقة محتملة"، كما في فكرة إجبار المرء على أن يكون حراً، ومن ثم فإن فكرة إجبار المرء على أن يكون حراً، بقدر ما قد يبدو أنها مذهلة، فإنها عند أول لقاء بها، قد تبدو للبعض غير مستساغة. لكن، بغض النظر عن احتواء الفكرة على حقيقة محتملة، فإن قيمة التناقض الظاهري تكمن في حقيقة أنه لا يمكن تقبله. وهو يضطرنا إلى أن نظل نفكر، وأن نبقى متفتّحين لولوج الفلسفة. فالإنسان لا يمكنه أن يعيش ويطمئن، في حين أن أطروحة سارتر وغيرها تجعلنا ندرك أن الإجبار والحرية قد لا يكونان متناقضين، كما يبدو للوهلة الأولى، فإنه ليس شيئاً يمكن أن نقبله، أو نحفظه في الذاكرة، ولا نشك فيه أبداً، بل هو يضطرنا إلى التفكير مرة بعد أخرى.

(1) انظر: غاردر، جوستاين. عالم صوفي. مرجع سابق. ص ص 483– 484.

حثّ الكتّاب على الكتابة عن زمانهم ولزمانهم؛ أي على ضرورة الشعور بالالْتزام تجاه الحقبة التي حالفهم الحظ بالعيش فيها. والثانية، هي السخرية من الذين يدَّعون أن الأدب سرمدي، أو خالدْ، فكتاب سارتر يؤكّد أن الأدب يُستهلك بسرعة كبيرة مثل الموز. إن كتاب (ما هو الأدب؟) ليس كتاباً سياسياً، بل هو كتاب ضد فكرة الخلود الميتافيزيقية.[1]

لقد أسقط سارتر بـ "وجوديته" المقولة الشائعة خطأً من أن الفيلسوف يعيش في "برج عاجي"، وأثبت أن المفكّر "الوجودي" يحيا بين الناس وخلالهم. وكان المفكر البلجيكي ولفرد ديزان (1908– 2001) أكد أن سارتر ذكر له خلال لقاء جمعهما معاً أن ((كل فيلسوف هو رجل (منخرط) في الوضع، وعليه أن يحاول تقديم حَل)).[2]

المتشابهات العائلية/الفلسفية

قد يبدو لبعض القرّاء أنني خلال ما مضى من صفحات تناولتُ فيها جذور "الوجودية" في الفكر الأوروبي الحديث قد جمعتُ أسماء كثير من الفلاسفة من ناحية، وعدداً من التيارات/المذاهب/المدارس الفلسفية من ناحية أخرى، وذلك في إطار "الوجودية"، وهو ما قد يرى فيه البعض أنه ينطوي على تناقض ما. إنني أدرك أن تعدّد أسماء الفلاسفة، وتنوّع تياراتهم/مذاهبهم/مدارسهم لا يمكن أن يُجمع بعضه مع بعض وكأن لا

(1) انظر: جريدة أخبار الأدب. القاهرة. العدد 357. (2000، مايو). ص 18.
(2) مجموعة من الكتاب. سارتر عاصفة على العصر. مرجع سابق. ص 63.

فروق بينهم على الاطلاق، لكنني ههنا أتبنى أطروحة الفيلسوف البريطاني (النمساوي) لودفيك فتغنشتاين (1889- 1951) حول ((ألعاب اللغة)) وأُفَعِّل فكرته التي أطلق عليها بـ ((المتشابهات العائلية Resemblances Family))[1]، فكما توجد متشابهات/خصائص تميّز أفراد عائلة معينة، فإنه بالمِثْل يمكن التحدث عن متشابهات عائلية بين الفلاسفة من ناحية، وبين التيارات والمذاهب والمدارس الفلسفية المختلفة من ناحية أخرى. وكما مرّ بنا، فقد اكتشفنا تشابهاً بين كل من: هامان وكانتْ وفيخته وكيركغارد ونيتشه وهوسرل وياسبرز وهيدغر وسارتر من ناحية، والفينومينولوجيا والذاتية وفلسفة الحياة والتاريخية والميتافيزيقا وعلم النفس وغيرها من ناحية أخرى. هكذا يمكن أن نكتشف شبكة علاقات معقّدة من "المتشابهات الفلسفية"، لا تكاد تختلف عن "المتشابهات العائلية" بين "ألعاب اللغة" كما عبر عنها فتغنشتاين في كتابه (بحوث فلسفية)، فالفلاسفة ومذاهب الفلسفة تضمّهم عائلة واحدة، فإذا لم يكن تاريخ الفلسفة يشكل تاريخاً واحداً، فإنه مع ذلك يخضع لسمات متماثلة، ومثل هذه السمات هي التي تتيح لنا الكشف عن وحدة الطابع في الفلسفة، وهي أيضاً تتيح لنا أن نحدّد موقع كل فيلسوف، أو تمكّننا من تفسير التقارب الذي نرصده بين عدد من الفلاسفة، لاسيما أن هناك العديد من أوجه الشبه والتناظر بين الأطروحات الفلسفية لكل من: كانتْ وكيركغارد، هيغل وفخته، هيدغر وسارتر... الخ.

---

(1) انظر: عيدان، عقيل يوسف. (2011). أوجه المكعب الستة - ألعاب اللغة عند فتغنشتاين. (ط.1). القاهرة: دار العين للنشر. ص 135 وما بعدها.

إن "الوجودية" التي ملأت عَقْل وقَلْب وسَمع وبَصَر العالم في القرن العشرين وولدت من رحم التطورات البشرية (علمية، اجتماعية، سياسية، اقتصادية، ثقافية...) وتعاقبت على المدى التأريخي بين القرنين التاسع عشر والعشرين، ومن ثم فإن إدراك أطروحات "الوجودية" تحتاج إلى معرفةِ وفهمِ ما مرّ بالعالم في تلك الحقبة من تبدّلات في الأفكار والأوضاع والمفاهيم والمقولات، وإلى ما قام به الإنسان من أدوار إيجابية لتدعيم هذه التغيّرات أو تعديلها، وإلى نشر هذه المفاهيم والمقولات المستحدثة أو تجميعها في اتجاه واحد. لذا فإن "الوجودية" - مهما قيل عنها إيجاباً أو سلباً - ما هي إلاّ حَلقة من المحاولات البشرية - محاولاتي "أنا" و"أنت" و"نحن".. - التي لا تنتهي أبداً.

الباب الثاني

أنا إن متُّ، أفيكم يا شبابْ
شاعر يرثِي شباب "العسكرِ"
بائساً مثلي عضّته الذئابَ
فغدا من همّه في سَقَرِ
ف. العسكرَ



الفصل الأول

حركة الفكر في الكويت

((إذا كان الفساد لا يقتل،
فكيف يقتل النقد؟!))
عبد الله القصيمي

لعل أصعب ما يواجه الباحث في تاريخ أمة أو شعب ما؛ هو تاريخ عقلها وفكرها في نشوئه وارتقائه - كما قال المؤرّخ المصري أحمد أمين (1878- 1954م). ذلك أن مَدار البحث في المسائل المادية، وما يشبهها واضح محدَّد، وما يطرأ عليها من تغيّر ظاهر جَلي. أما الفكرة فإذا حاولت أنْ تعرف كيف نَبَتت، وكيف نَمت، وما العوامل في إيجادها، وما العناصر التي غذّتها، وما الطوارئ التي طَرأت عليها فَعَدَّلتها أو صَقَلتها، أعياك ذلك، وبلغ منك في استخراجه الجهد.[1]

(1) أمين، أحمد. (د.ت). ضحى الإسلام. (ط.7). ج1. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية. ص أ.

غير أن حياة العقل أو الفكر في أيّ عصر من العصور هي حياة "سؤال" يبحث له عن إجابة، فإذا وجدها - الإجابة - أو انتفت حدّة السؤال، انتهى ذلك العصر، ودخلنا في عصرٍ ثانٍ جديد. هكذا، ظن اليونانيون في العصر القديم أن العالم مَصْنوع، فكانَ على فلاسفتهم ومفكّريهم أن يسألوا: ممّ صُنع العالمِ؟ واعتقد إنسان العصر الوسيط أن العالم مَخْلوق، فكان على فلاسفة ومفكري الإسلام والمسيحية أن يسألوا: مَن الذي خَلَق العالم؟ وكان النِاس في عصر النهضة يعتقدون أن العالم هو "هذا"، فذهب الفلاسفة والمفكرون يسألون: كيف يمكن أن نعيشَ العالم ونَتَملاّه؟ وظنّوا في العصر الحديث أن العالم واقعة مادية، فكان على الفلاسفة والمفكرين أن يسألوا: ما هي القوانين التي تتحكّم في تغيير العالم؟ وأحسّ الناس في العصر الحاضر بعبثيَّة العالم ولا جَدْوَائيته، فكان السؤال: هل نَغْتَرب عنه أم نَنْتَمي إليه؟ وهكذا لو أمكننا أن نحلّل أفكار البشر في أيِّ عصرٍ من العصور بحيث نُعيده إلى هذه الأسئلة الكبرى لوضعنا بذلك أيدينا على محاور التفكير في ذلك العصر. إن توجيه الأسئلة، وانشغال العقل بحركة البحث والإجابة يُتيح للإنسان أن يدرك وجوده/كيانه الخاص في حريته وتميّزه. والآن، ما هو السؤال أو الأسئلة الذي ردّ إليها فهد العسكر أفكار الناس في الكويت، فأحدث "ثورة" شَطَرت الفكر في الكويت إلى قديم وحديث؟ علماً بأنه لا يمكن لأيّ سؤال أن يُطرح - وفقا للفيلسوف مارتن هيدغر - من دون أن يكون السائل، بما هو سائل، متضمِّناً هو نفسه في السؤال، أي عالقاً فيه.

هذا، وسوف أُرجئ الحديث عن أسئلة فهد العسكر إلى صفحات لاحقة من هذا الكتاب، حيث سأركّز في الصفحات الآتية من هذا الفصل على الرافد الرئيس في تكوين الوعي الكويتي، فعلى الرغم من وجود روافد عدة كانت وراء تشكيل هذا الوعي كالعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، وكذلك العلاقة مع نظام الحُكم والسلطة والسياسة بصورة عامة، يبقى أحد أهم هذه الروافد على الإطلاق - في تقديري - هو التعليم، الذي سينصبّ حديثي حوله بشكل مركّز. علماً بأن "التعليم" مفهوم يتطلّب إعادة تعريف وتوسيع في المعنى بشكل متواصل. لذا لن يقتصر معنى التعليم ههنا على هذا المفهوم بمعناه الشائع، بل سيتعداه إلى معنى أوسع يتّصل بالتثقيف الشعبي العام بصورة تحقّق للشعب مستوى عقلياً/ فكرياً معينا.

التعليم الأوّلي في الكويت

ذكر السيد خالد سليمان العدساني (1911- 1982م) سكرتير مجلس الأمة التشريعي الكويتي الأول والثاني في مذكراته ما نصه: ((لم تنشأ أو لم تُعرف في الكويت أيّ حركة فكرية أو إصلاحية إبان الحكم الأول، ولا حتى في أوائل عهد المرحوم الشيخ مبارك الصباح (الحاكم السابع للكويت)، إذ لم يكن في الكويت من البواعث والمهيّئات للحركات الإصلاحية والفكرية شيء مما كان في أغلب البلاد الأخرى. فقد كان الكويتيون يقنعون بداية استيطانهم للكويت بالتّافه واليسير من

العيش (...) لهذا تفشّت الأمية[1]، وانتشرت الخرافات)).[2] وهذا هو المعنى نفسه الذي أشار إليه مؤرخ الكويت الشيخ عبد العزيز الرشيد (1887– 1938م) في كتابه العمدة (تاريخ الكويت) الذي نشر عام 1926 حيث قال ما نصه: ((كانت الكويت من نشأتها (...) غارقة في بحر الجمود منغمسة في حمأة التأخّر ولا أثر للحركة العلمية والفكرية فيها)).[3]

لذلك لا نجد في الكويت التي ((تغلب على سكانها روح البساطة والتمسّك بالدين والتقاليد السَّلفية))[4] خلال هذه الفترة أي نوع من التعليم النظامي الحديث، إذ لم يتوافر من أشكال التعليم آنذاك – الذي بدأ في المساجد – سوى ما يسمى بـ "الكتَّاب" أو "الكتاتيب"، والذي

(1) من صور الأمية والجهل الشاذ في المجتمع الكويتي – آنذاك – أن بعض الأُسر كانت تؤمن بأن التطعيم ضد الأمراض لا يجوز شَرْعاً. وقد حدث هذا مع أسرة الأديب الكويتي الأستاذ عبدالرزاق البصير. وليس هذا فقط ما كانت تؤمن به بعض الأسر الكويتية – آنذاك – فقد كانت ترى أنه إذا مضى أسبوع دون أن يزورها فقيه يتلو آيات من القرآن، أو وليّ من أولياء الله، فإنها ستتعرّض لكارثة، لأن عدم زيارة الفقيه أو الولي معناها غضب الله! وكانت هذه الأسر تعتقد أن كثيراً من الأمراض تزول حتماً بقراءة بعض الأدعية والأذكار حول فراش المريض، وأن بعض هذه الأدعية إذا كتبت في ورقة، ثم أذيبت في كوب من الماء يشربه المريض فإن معناه الشفاء التام من دون حاجة إلى الطب والأطباء. (انظر: البعثي، إبراهيم. (1970). شخصيات عربية معاصرة. القاهرة: كتاب "اليوم". ص ص 101– 102).

(2) العدساني، خالد سليمان. (د.ت). مذكرات خالد سليمان العدساني. (د. ن). (نسخة إلكترونية).

(3) الرشيد، عبد العزيز. (1978). تاريخ الكويت. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة. ص 342.

(4) العدساني، خالد سليمان. مذكرات خالد سليمان العدساني. مرجع سابق. (نسخة إلكترونية).

كان يشرف عليه من يسمّى أيضاً "المُلاّ" أو "المطوّع" (المُلاّية أو المطوّعة للبنات)؛ وهو نوع من التعليم الأهلي كان أصحابه يديرونه للكسب أكثر مما هو للتعليم، لذا ((لم يلتحق بها سوى عدد من أبناء المقتدرين على قلّتهم)).[1] هذا وكان التعليم في "الكتاتيب" يقتصر على تلاوة القرآن والكتابة والقراءة والحساب بطريقة محدودة جداً.[2] وكان التلاميذ في زمن الكتاتيب يقرأون صورياً لا علمياً، فالواحد منهم مثلاً، يكون قد أنهى جزء (عم)، وعندما تعرض عليه سورة (تبارك) كي يقرأها، فإنه لا يعرف، ويعلّل ذلك بأنه لم يصل إليها![3] وقد استمر هذا النوع من التعليم في الكويت، الذي يشبه كثيراً "المدارس القرآنية" في مناطق أخرى من العالم العربي/الإسلامي، حتى خمسينيات القرن العشرين.[4]

ولعل من النصوص ذات الدلالة في هذا المجال قصيدة تُنسب إلى الشاعر الكويتي خالد الفرج (1898– 1954م) أنشدها في البحرين عام 1921، وصوَّر فيها حال "الكتاتيب" منتقداً أوضاعها من وجهة النظر التربوية، ومذكِّراً بماضي التخلّف الذي كان مُسيطراً على الكويت ومنطقة الخليج العربي عموماً، حيث قال:

(1) تاريخ ثانوية الشويخ (1953– 1973). (2005). (ط. 1). الكويت: وزارة التربية. ص 37.

(2) الحاتم، عبدالله بن خالد. (2004). من هنا بدأت الكويت. (ط.3). لبنان: المطبعة العصرية. ص 77.

(3) النصر الله، محمد. (1981، فبراير). نهضة التعليم في الكويت. مجلة الكويت. الكويت. العدد 5. ص 141.

(4) انظر: مجلة الإيمان. الكويت. العدد 10. (1953، كانون الأول/ديسمبر). ص 700.

يا سادتي عفواً.. قفوا بي ساعة ... ننظر إلى ماضي البلاد قليلا
كانت بحالٍ يستحي من ذكرها ... عَرَضاً.. فكيف أعدّها تفصيلا
تلك "المكاتب" كيف تُخرج أُمّة ... ترجو إلى أوج الحياة وصولا
حشرت بها أولادكم كحظيرةٍ ... مُلئت ضجيجاً منهمو وعَويلا
وبها المعلّم غارق بسُبَاته ... وإذا صَحَا أنكى بهم تنكيلا
ويلقّنون من المصاحف نبذة ... كالببغاء يعيد ما قد قيلا
وإذا وَعَى سُوَر "الكتاب" قراءة ... طافوا به متزيّناً محمولا
تَحْدُوه زغردة النساء كأنه ... بطل يتوّج في الورى إكليلا[1]
فيجيء مُعتَرَك الحياة كأعزلٍ ... لا يهتدي نحو المعاش سبيلا[2]

جدير بالذكر أن عدداً من الفلاسفة والمفكرين والعلماء في الإسلام اتّهموا الفقهاء والوسط الديني في زمانهم باختزال التعليم الديني بالحفظ التلقيني (الببغائي) وهو ما يُعبَّر عنه بالاستظهار من غير فهم. فقد ثار

(1) يشير الشاعر في هذا البيت وما سبقه إلى تلك العادة التي جرت حينذاك إذا أكمل التلميذ حفظ القرآن نظرياً، فقد كان يطلق عليه اسم "خَاتم" (أي خاتم القرآن) ويأتي إلى المدرسة بعد ذلك في زيارة احتفالية وهو يرتدي ملابس جديدَة ويضع عَلى رأسه "عقَالاً" وعلى جسمه عَباءة، ويحمل سيفاً، وتكون معه والدته وبعض أقاربه يحملون ماء الورد وبعض الحلوى و"الملبّس" وبعض المكسّرات، هدية إلى الملاّ أو المطوّع. (النصر الله، محمد. نهضة التعليم في الكويت. مرجع سابق. ص 142).

(2) نقلاً عن: الأنصاري، محمد جابر. (1970). لمحات من الخليج العربي. (ط.1). البحرين: الشركة العربية للوكالات والتوزيع وأسرة الأدباء والكتّاب. ص ص 80 – 81.

كل من: ابن حزم الأندلسي (994 – 1064م)، وابن عربي (1165 – 1240م) وابن خلدون (1332– 1406م) وغيرهم ضد هذه الطريقة الرّتيبة في التعليم التي تبلّد الذهن وتضعف الذكاء عند المتعلمين، فهذه الطريقة بالتعليم تقضي على الفكر العقلاني/الحيّ، وتجعل الأطفال والفتيان يقرأون القرآن من دون أن يفهموه أو يفقهوه أو يدركوا أبعاده المختلفة. لذا فالفكر في الكويت – آنذاك – لم يكن متأخّراً عما يحدث في العالم المعاصر المفتوح على الفكر العقلاني والعلوم الطبيعية والفنون والآداب الإنسانية فقط، بل كان فكراً متأخّراً عن ماضينا العربي/الإسلامي أيضاً! بعبارة أخرى، لم يكن وعينا الكويتي متخلّفاً عن/في مجالات العلوم الطبيعية والإنسانية ووسائل الصناعة والمواصلات المختلفة، بل كان متخلّفاً أيضاً عن مجال العلوم الدينية نفسها، أو ما يمكن أن أطلق عليه فلسفة الدين؛ أي الفهم العميق والمستنير للدين.

يمكن أن نستنتج مما سلف ذكره، أن التعليم، ومن ثم الثقافة العامة التي سادت في الكويت خلال هذه الحقبة، هو تعليم/ثقافة تغلبت عليها "النظرة الدينية التقليدية"[1] – التي كوّنت أرضية خصبة لظهور الفكر الأصولوي[2] – نظراً إلى كونها عُنيت بالدرجة الأولى بتعليم الناشئة

(1) تجدر الإشارة إلى أنني عندما أذكر عبارة "النظرة الدينية التقليدية"، فأنا لا أقصد بها النظرة الناتجة عن دين معين كالإسلام، مثلاً، بل النمط التقليدي للنظرة الدينية القائمة على ثنائية الله والعالم، المطلق والنسبي، الآخرة والدنيا، الثواب والعقاب، الجنة والنار، الخير والشر، الملاك والشيطان، الحلال والحرام... الخ، وهذه النظرة توجد في كل دين، وفي أي لحظة حضارية مشابهة لتلك اللحظة التي أتكلم عنها.

(2) لعل من المفيد التّفرقة ههنا بين مفهوم "الأصولية"، ومفهوم "الأصولوية". فالأصولية في المعاجم العربية مشتقة من فعل أصّل، أي أصّل الشيء؛ بمعنى جعل له أصلاً يُبنى عليه. والأصل

مبادئ اللغة العربية وبعضاً من الفقه وحفظ القرآن، وهو ما قد يتوافق مع الوعي الكويتي - آنذاك - والبيئة البدائية في ذلك العصر، أما ما عَدا هذا ((من العلوم العصرية والمشاريع النافعة والآراء الحيّة فليس لها أثر بينهم ولو وُجد شيء منها إذ ذاك لنفروا منه، ومن أهله النّفور العظيم، ولرموا متعاطيه بالزندقة والإلحاد)).[1] علماً بأن تعلّم مبادئ اللغة العربية والفقه وقراءة النص القرآني لا تعدّ تلميذاً/إنساناً لقراءة كتاب عادي، أو صحيفة بطلاقة، فضلاً عما تتركه/تكرّسه من أفكار لا تمتّ إلى الواقع أو الوجود "العَيْني" المعيش بصلة. فعلى سبيل المثال، كانت النظرة الدينية التقليدية تؤكِّد أن اللآلئ التي تُستخرج من البحر - خلال فترة الغوص الذي كان المصدر الرئيس لدخل الكويتيين قبل ظهور النفط - أشياء طبيعية أنتجتها العناية الإلهية لمصلحة ونفع الإنسان، فكيف يمكن الحديث عن إمكانية صناعتها؟ وحتى في خمسينيات القرن العشرين، عندما نال الكثير من الكويتيين تعليماً متقدّماً، وتقبّلوا الحقيقة العلمية بأن اللؤلؤ الطبيعي يمكن أن يُنتج/ يُصنّع بالعملية نفسها التي كانت في الواقع العملية الطبيعية ذاتها

هو الأساس الذي يقوم عليه الشيء، وبالتالي فإن الأصل في الدين الإسلامي هو القرآن والسنة النبوية الصحيحة. ثم تفرّعت أصولية الأصل إلى مذاهب وفرق وتيارات متقاطعة ومتباينة في مواقع، ومتصارعة ومتضاربة في مواقع أخرى، أنتجت كل منها بدورها "أصولويتها" الخاصة. والأصولوية بهذا المعنى ذات مضمون سلبي، كما أنها تدل على التعصّب والانغلاق على الذات، وكراهية الآخرين المخالفين. وتستخدم الأصولوية لغة متطرفة، وسلوكاً متطرفاً، كما تتّصف برامجها الاجتماعية والسياسية والثقافية... بالجمود والرجعية وبمعاداة الحداثة والتقدّم. (انظر: عيدان، عقيل يوسف. (2010). شؤم الفلسفة - الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام. (ط.1). القاهرة: دار العين للنشر. ص 78).

(1) الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 342.

لإنتاج اللآلئ الطبيعية، فإن التفسير العلمي لكيفية ظهور اللؤلؤ للوجود لم يكن جزءاً من الإبستمولوجيا[1] العامة المقبولة على نحو واسع. إن التفسير الديني التقليدي كان لايزال سائداً بين الناس، بل إن بعضاً من أولئك الذين كانوا مدركين للحقيقة العلمية ظلّوا مُصرّين على أن اللؤلؤ الزراعي/ الصناعي ليس بديلاً للؤلؤ الحقيقي.[2] أما إذا كان هناك أيّ تفسير آخر أكثر من التفسير الديني (الذي يُرجع خَلْق اللؤلؤ إلى التدبير الإلهي فقط) فإنه لا يعدو أن يكون إضافة خجولة إلى النظرة الدينية التقليدية، بحيث يتخلّل عملية التدبير الإلهي، مصادفة تصطاد أولاً قطرة مطر ثم تحوّلها إلى لؤلؤة. لكن المطر هو نفسه "بَرَكَة" ونعمة إلهية بالمعنى الإبستمولوجي العام. ففي النظرة الدينية التقليدية المرتبطة بالإبستمولوجيا السائدة، تتوقف كل من اللؤلؤة وقطرة المطر على التدبير الإلهي، أما التفسير الآخر - وهو تفسير ديني تقليدي أيضاً ولكنه من درجة أخرى - فيقول بأن اللؤلؤة وقطرة المطر خُلقَا وفقاً لقوانين الطبيعة التي هي نفسها متوقِّفة على التدبير الإلهي، وأن ليس هناك أيّ كفر في تلمّس القوانين الطبيعية كما هي الحال بالنسبة إلى اللؤلؤ الطبيعي.[3] والأمر نفسه يمكن أن يقال عن النظرة الدينية

(1) المقصود بـ "الإبستمولوجيا" هي الطريقة التي يتمثّل بها شعب من الشعوب، في عصر من العصور، العالم والإنسان والسياسية... الخ. (انظر: دولة، سليم. (د. ت). ما الفلسفة؟. تونس: دار نقوش عربية. ص 30).

(2) انظر: لينهاردت، بيتر. (1999). اتجاهات تائهة- مجتمع متغير: الكويت في الخمسينيات. (زبيدة أشكناني، مترجم). الكويت: الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات. ص 165.

(3) المرجع السابق. ص ص 177- 178.

التقليدية تجاه نزول المطر، حيث ترفض هذه النظرة - آنذاك - فكرة أن يكون المطر يتكوَّن من بخار البحر.

هذا النمط من التفكير وتفسير الأمور هو ما كان سائداً - وربما لايزال - في الكويت، الأمر الذي جعل من التعاطي مع أفكار أكثر حداثة وانفتاحاً وتقدّماً أمراً شبه مستحيل. غير أن أحداثاً مستجدّة في الكويت ساهمت في إعادة النظر بهذا المستوى المتدنّي من التعليم والثقافة العامة، ولاسيما أن نهضة اقتصادية بين أعوام 1900 و 1930، قد مهّدت الطريق للنهضة العقلية أو الفكرية المأمولة، فخلال هذه الفترة جرى تحوّل في النظام الاجتماعي الكويتي، فالتجّار الذين أصبحوا أثرياء بفضل رواج تجارة اللؤلؤ[1]، تولّوا بصورة متزايدة مراكز مهمة ليس في الحياة الاقتصادية فقط، بل وفي الحياة الاجتماعية والسياسية أيضاً، وما لبثت دُخُولهم المادية أن صارت أعلى من دُخُول أسرة الصباح الحاكمة نفسها،[2] وقد كان جزء من هذه الثروة يذهب إلى الفقراء ثم المبرّات واللجان الخيرية، ولاحقاً إلى العمل على تأسيس المدارس والمؤسَّسات التعليمية والثقافية في الكويت.

(1) أطلق على عام 1912 "عام الطفْحَة" أي ما جاوز الحد، تعبيراً عما وصلت إليه صناعة الغوص على اللؤلؤ من ازدهار. (للمزيد انظر: الحجي، يعقوب يوسف. (1985، مارس). الغوص على اللؤلؤ صناعة ازدهرت ثم اندثرت. مجلة الكويت. الكويت. العدد 31. ص 52).

(2) وَجَدَت طبقة التجّار التقليدية التي ظهرت في عصر اللؤلؤ وحافظت على تماسكها كإحدى الفئات الاجتماعية المؤثرة والقوية، وجدت في زيادة عائداتها من جمع اللؤلؤ والاتّجار فيه وسيلتها المُثلى لممارسة التأثير على الحكام المتعاقبين في الكويت. وكانت طبقة التجّار، وبحكم أن النظام السياسي يحصل على موارده من عائداتها في البحر والبر، تمتلك القدرة على منع الحاكم إذا تجاوز حدود المعقول. (الصبيحي، حسن قايد. (1993). الكويت 1756-1992 إبحار في السياسة والتاريخ. (ط.1). مطابع الفجر. ص 110).

حركة التعليم النظامي

يمكن تحديد بداية حركة التعليم النظامي الحديث في الكويت بتاريخ ليلة 12 ربيع الأول عام 1328هـ الموافق 23 مارس عام 1910م، وذلك عندما ألقى السيد ياسين الطبطبائي (1854–1914م) خطاباً بمناسبة المولد النبوي، وضمَّنه حثّ الحاضرين على المساهمة في بناء المدارس العامة، موضّحاً أهميتها ودور التعليم في قيادة الشعب من ناحية، ونظراً إلى عدم وجود الإمكانات المادية الكافية لدى السلطة آنذاك من ناحية أخرى. وقد روى الشيخ يوسف بن عيسى القناعي (1879– 1973م) حديث نشأة التعليم في كتابه (صفحات من تاريخ الكويت) حين قال: ((كان الشيخ محمد بن جنيدل (ت 1923) يقرأ [المولد النبوي لـ] البرزنجي[1] في محلّنا، وكان المجلس محتشداً بالمستمعين، فلما انتهى المولد قام المرحوم السيد ياسين طبطبائي وألقى كلمة خلاصتها [أنه] ليس القصد من مولد النبي تلاوة المولد، [بل] القصد الاقتداء بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم من الأعمال الجليلة. ولا يمكننا الاقتداء به إلاّ بعد العلم بسيرته. والعلم لا يأتيكم اليوم إلاّ بفتح المدارس المفيدة، وإنقاذ الأمة من الجهل)).[2]
وكان الشيخ يوسف بن عيسى – صاحب مكان الاجتماع – أول من تأثّر بالفكرة، فوقّع على ورقة بهذا الشأن، بالإضافة إلى تبرّعه بمبلغ 50

(1) البرزنجي هو زين العابدين جعفر بن حسن بن عبدالكريم الحسيني الشهرزوري (ت 1177هـ/1764م) الشهير بـ البرزنجي، له ما يُعرف بـ (مولد البرزنجي) وهو كتاب موضوعه الرئيس سيرة المولد النبوي واستدلالات فقهية وعقائد وأدعية.
(2) انظر: القناعي، يوسف بن عيسى. (1988). صفحات من تاريخ الكويت. (ط.5). الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع. ص 43.

روبية. ومع أن كثيرين من وجهاء وتجّار وأهالي الكويت ساهموا مساهمة مباشرة في دفع الأموال اللازمة[1]، غير أن الوجيهين قاسم وعبدالرحمن آل إبراهيم تبرَّعا بنحو 70 في المائة من مجموع ما جُمع من المال الذي بلغ 78 ألف روبية، كما قرّر الحاج حمد خالد الخضير (1861- 1940م) التبرّع ببيت يملكه في قلب مدينة الكويت لبناء المدرسة عليه[2]، بالإضافة إلى منحة مالية سنوية.[3]

لا شك في أن افتتاح (المدرسة المباركية) بتاريخ 22 ديسمبر 1911، وهي أول مدرسة نظامية حديثة في الكويت بعيداً عن أسوار التعليم الديني التقليدي مع كل ما له من دلالات، كان يشير إلى بصيرة نافذة. فقد أراد التّجار والوجهاء مساعدة الفكر الكويتي الناشئ على التكيّف مع الحاجات العملية/العلمية للعالم المعاصر بصورة عامة، ومع حياتهم التجارية والاجتماعية النامية باضطراد بصورة خاصة. غير أن رغبتهم تلك لاقت صدّاً من لدن عدد من أبناء أسرة الصباح الحاكمة في الكويت، فلم تكن الأسرة - آنئذ - متحمّسة للفكرة حتى بعد أن عرض وجهاء وتجار الكويت تمويل المشروع، فقد كان شيوخ الأسرة الحاكمة يمانعون

(1) انظر أسماء المساهمين من الوجهاء والتجار وتفصيل المبالغ المادية التي دفعوها، فضلاً عن مساهمة الأهالي، في كتاب: شهاب، صالح جاسم. (1984). تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيام زمان. ج1. الكويت: مطبعة حكومة الكويت. ص 32.
(2) يذكر أحد المراجع أن قسماً من المدرسة المباركية قبل بنائها كان بيتاً للسيد سليمان العنزي. (انظر: الحنفي، جلال. (1964). معجم الألفاظ الكويتية. بغداد: مطبعة أسعد. ص 334).
(3) انظر: شهاب، صالح جاسم. تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيام زمان. ج1. مرجع سابق. ص ص 32، 34- 35.

مثل هذا "الابتكار" مع ما يحمله من مآزق مستقبلية مُريبة. لكن ذهناً ما تفتَّق عن حلّ وسط تمثّل في اقتراح إطلاق اسم الحاكم - حينذاك - الشيخ مبارك الصباح على المدرسة الجديدة، كفعلِ إطراءِ مدروس. وقد تمت الموافقة على هذا الاقتراح، وأُطلق فعلاً على المدرسة الجديدة اسم (المدرسة المباركية)، وهو ما قد يُوحي بأن الشيخ مبارك الصباح كان قد أسَّسها، أو أنها تُركت كوقفٍ خيريّ تبعاً لشروط وصيته.[1]

لكن المفارقة أن الشيخ مبارك الصباح - كما ذكر الشيخ عبد العزيز الرشيد - لم يكن له مَيل إلى العلم ولا رغبة في المعارف، ولم ينشط لها في عهده يوماً واحداً. لذا، لم يكن للشيخ مبارك يد في تشييد المدرسة المباركية، بل لم ينفق في سبيلها درهماً واحداً، ((ويلوح لنا مما نعرفه عنه أنه لو استُشير بأمرها قبل أن تَشرئبّ إليها الأعناق، وقبل أن يُذاع خبرها في مجالس الكويت وأنديتها، لكان من أكبر المعارضين لها، ومن أشدّ الناس حرصاً على إقامة العراقيل في طريقها، ولكن من حُسن الحظ أنه لم يُراجَع فيها إلاّ بعد أن بُتّ في شأنها، وقُرّر إنشاؤها، وبعد أن كانت هي الحديث للناس)).[2]

لقد دشّنت المدرسة المباركية مرحلة جديدة من عمر المجتمع الكويتي، إذ كان الهدف الرئيس من إقامتها أن تعمل على حَقْن/تَعْليم تلاميذها

(1) انظر: لينهاردت، بيتر. اتجاهات تائهة - مجتمع متغير: الكويت في الخمسينيات. مرجع سابق. ص 91 وما بعدها.
(2) الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 223.

بعض الأشياء عن عالمنا، عالم الحياة الدنيا "العَلماني"[1]، وربما، وهذا ما يعتبر أكثر أهمية كما قال عالم الأنثروبولوجيا البريطاني بيتر لينهاردت (1928- 1986م)، كانت ستمكّنهم من قراءة ما يشاؤون. لكنها - للأسف الشديد - لم تكن تحمل مشعل التنوير المأمول، ولاسيما على صعيد الفكر الذي تبنّته هذه المدرسة، فقد كان التعليم في المباركية تعليماً يقوم على مبادئ الدين وعلومه بالأساس، فضلاً عن كونه أقرب إلى النَّقل منه إلى الكتابة والإبداع، وهو ما شكّل ضربة مباشرة لأيّ مشروع فكريّ تنويريّ للمجتمع الكويتي على المدى القصير والمتوسط.

كانت المدرسة المباركية في أول نشأتها لا تختلف، كما قال الأديب والمؤرخ الأستاذ عبدالله الحاتم (1917- 1995م)، عن الكتاتيب المشار إليها سابقاً، إلاّ ((من حيث ضخامة البناء وتقسيم التعليم إلى فصول، أما التعليم فـ"هُو هُو": القراءة والكتابة والحساب، إنما أُضيفت أسماء جديدة لهذه المواد)).[2] الأمر نفسه ذكره الأديب الأستاذ عبد العزيز

(1) هناك خلاف في تلفّظ كلمة ((علمانية))، فتارة تقرأ بفتح العين ((عَلمانية))، وأخرى بالكسر ((عِلمانية))، فإذا قُرئت بكسر العين فمادتها كلمة "عِلم" وتعطي معنى "العلمي" تقريباً وهو نوع من المصدر الجعلي في اللغة العربية مثل "العقلَانية" بمعنى استعمال العَقل، فالعلمانية بهذا المعنى يراد بها آليات العلم وهذا هو أحد معاني العلمانية. أما القراءة الأخرى لهذَه الكلمة - وهي ما أقصده ههنا - بفتح العين ((عَلمانية)) فهي مأخوذة من "عَالَم" أي التمظهر بمعالم وملامح هذه الدنيا، وهذا العالم الدنيوي، وكأن العَلمانية بهذا المعنى تحصر نظرها إلى العالم الأرضي دون التطلّع إلى آفاق السماء وعالم الغيب وما وراء الطبيعة، وحصر العمل والنظر والتعاطي مع هذا العالم المادي المحسوس. (للمزيد انظر: سروش، عبد الكريم. (2007). التراث والعلمانية. (أحمد القبانجي، مترجم). النجف: دار الفكر الجديد. ص ص 81- 82).

(2) الحاتم، عبد الله بن خالد. من هنا بدأت الكويت. مرجع سابق. ص ص 78- 79.

حسين (1920- 1996م)، فقد كانت المباركية ذات ((مستوى علمي متواضع، و لم يكن هناك منهج متّفق عليه، ولكنها كانت تُعنى بالدروس الدينية)).[1]

ويذهب من أرَّخوا لسيرة حياة الشيخ عبدالرحمن بن محمد بن خلف الدوسري (1904- 1979م)[2]، أحد فقهاء الدين في الكويت الذين كان يقصدهم الناس في مسائل الفقه والعقيدة، أنه ((درس في مدرسة المباركية التي عُرفت بمناهجها العلمية الموافقة للشريعة، حيث كانت الدراسة تقوم على حفظ متون العلم [الديني] إجبارياً على نهج السَّلف)).[3]

ولا يفوتني في هذا المجال التذكير بأن المدرسة المباركية - والمدارس اللاحقة - منذ نشأتها وحتى خمسينيات القرن العشرين كانت - للأسف الشديد - تفتقد وجود مكتبة، أو نواة مكتبة.[4] علماً بأن "كارثة" انتفاء/ اختفاء المكتبات في المدارس لا تعني مجرّد تَبوير المزرعة التي تربّي للكتاب قرّاءه، وللأجيال الصاعدة/الجديدة تطلّعها إلى المعرفة التي هي شرط لازم

(1) حسين، عبد العزيز. (1994). محاضرات عن المجتمع العربي في الكويت. (ط.2). الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع. ص 125.

(2) تجدر الإشارة إلى أن الشيخ عبدالرحمن الدوسري كان من الأصولويين الذين يستخدمون سلاح التكفير ضد من يخالفهم. (انظر، مثلاً، ردّه على قصيدة الشاعر القروي رشيد الخوري في: الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. (1999). علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. (ط.1). الكويت: مكتبة المنار الإسلامية. ص ص 546- 548).

(3) المنيس، وليد عبدالله. (2002). الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية. (ط.1). الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية. ص 68.

(4) انظر: مطوع، فيصل صالح. (1952، سبتمبر). التعليم في الكويت. مجلة البعثة. الكويت. العدد السابع. ص 345.

لبناء ونمو شخصية الفرد، وشرط أشدّ لزوماً لتقدّم الأمم والشعوب والدول، بل تعني أيضاً قتل الفضول عند التلاميذ والطلاب، وهذا وجه آخر من الكارثة لعلّه أخطر، فافتقاد المدرسة إلى المكتبة يعني أن تقتصر مراجع التلميذ على المقرَّرات الرسمية، وهو ما يعني تعويده على التلقّي من دون فحص وتمحيص ونقد، وهو من الأركان الرئيسة المُضمرة لتعويد النشئ على الانصياع للاستبداد.

جذور تشدّد الفكر في الكويت

لقد شاركت شخصيات عربية/إسلامية عديدة - من التي كانت على تواصل دائم مع الكويتيين حينذاك - في تشكيل عجينة/قاعدة التعليم النظامي الحديث - بصورة مباشرة وغير مباشرة - في المدرسة المباركية والتعليم في الكويت بصورة عامة، غير أن هذه الشخصيات يؤخذ عليها أنها كانت تعتقد بالمذهب "الوهابي" أو "الوهابية Wahhabism"[1]،

(1) المذهب "الوهابي" أو "الوهابية" هي عقيدة الفقيه محمد بن عبد الوهاب (1703-1792). وتنسجم عقيدة ابن عبد الوهاب التي بدأ يعلنها بعد سنة 1741، مع الكثير من آراء الفقيه أحمد بن حنبل مؤسس المذهب الحنبلي، غير أنه رفض التسامح أو التنازل في كثير من الأمور خاصة تجاه ما يسمى بـ "البدع". وقد استطاعت "الوهابية" بعد تحالفها مع آل سعود، وكان ذلك سنة 1744، أن تبسط سيطرتها على أجزاء كبيرة من شبه الجزيرة العربية. وبعد القرن التاسع عشر بلغت الدعوة "الوهابية" أجزاء في العراق وسورية. واستطاعت هذه الدعوة التأثير في حركات ودعوات أخرى كالمهدية في السودان، والسنوسية في ليبيا، بل التأثير في حركات وأفكار نهضوية (خط الشيخ محمد عبده ممثلاً في تلميذه محمد رشيد رضا مثلا). (انظر: مجموعة من المؤلفين. (1998). معجم العالم الإسلامي. (جورج كتورة، مترجم). (ط.2). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع. ص 707).

أو على أقل تقدير، غَلَبَت عليها سمة التفكير الديني "الأصولوي" السَّلفي.[1]

وسوف أركِّز حديثي المقبل على شخصيتين فقط من جملة أسماء عديدة[2] احتكت بالكويت والكويتيين، وذلك لما لهما من أهمية ودور بارزين في حَقْن الوعي الكويتي بهذا الفكر "الوهابي" الأصولوي والسَّلفي الدوغمائي، وهما الشيخ محمد رشيد رضا (1865– 1935م)، والسيد محمود شكري الآلوسي (1857– 1924م).

الشيخ محمد رشيد رضا

حظي الشيخ محمد رشيد رضا، وهو عالم دين ولد في لبنان وذاع صيته في مصر، بشهرة واسعة في الكويت التي زارها في شهر مايو سنة 1912، أي بعد مرور نحو خمسة أشهر فقط من افتتاح المدرسة المباركية. وقد ذكر المعتمد البريطاني في الكويت – خلال الفترة من أبريل 1909 وحتى يونيو 1914 – الكولونيل وليم هنري شكسبير (1878– 1915م) في تقرير

(1) ما أنتقده في "السلفية" – باختصار شديد – أنهم كرّسوا/خلّفوا انسدادات دينية، أحالت التفكير إلى حَرْفية تأخذ بظاهر النص الديني، وبالتالي اغتالت ما يمكن أن يكون حركية في ما يحويه النص الديني من حيوات ما. الأمر الذي ينتج عنه تلك النظرة الضيقة التي تزعم أنه في "الخطاب Discourse" – أي خطاب إنساني – لا يوجد إلاّ الخطاب، وليست له علاقة دالة مع العالم الحديث والمعاصر.

(2) انظر: الوقيان، خليفة. (2006). الثقافة في الكويت بواكير واتجاهات. (ط.1). الكويت: مطبعة المقهوي الأولى. ص ص 38– 39.

يعود إلى السنة نفسها ما نصه: ((زار الكويت في مايو السيد محمد رشيد رضا صاحب مجلة المنار الدينية المصرية، وقد كان في نيّة بعض المساهمين في المدرسة [المباركية] أن يسندوا مهمة اختيار المدرِّسين [إليه]، وانقسم الرأي محلياً (...) و[على الرغم من] أن السيد رشيد رضا بقي في الكويت أكثر من شهر فإن دروسه التالية كانت محصورة في تفسير القرآن والسنّة النبوية وبيانهما)).[1]

يبدو لي من هذا النص أن هناك رأيين حول تكليف الشيخ محمد رشيد رضا المساهمة في المدرسة المباركية: رأيا مؤيّدا لتدخّله وآخر معارضا، لكن ما بدا لاحقاً من استقدام لبعض المدرِّسين التقليديين[2] المناصرين لخطّ الشيخ رضا يشير إلى انتصار الجناح المؤيّد على الرأي المعارض. ويبدو ذلك واضحاً فيما قاله الشيخ رضا نفسه، الذي لم ينحصر تأثيره في عامة الناس فقط، بل تجاوزهم إلى أبناء الأسرة الحاكمة في الكويت أنفسهم، حيث قال ما نصه: ((أنزلني الشيخ مبارك في قصره الجديد الذي هو قصر الإمارة، وتولّى مؤانستي ومجالستي في عامة الأوقات نجله الشيخ ناصر[3] رئيس

(1) عليان، حمزة. (2011). زمان الكويت الأول.. مشاهد وذكريات. (ط.1). ج1. الكويت: ذات السلاسل. ص 49.

(2) ينبغي أن نذكر دوما أن التقليدي كالنَّقْلي، مناقض للمعرفة التغييرية في كل مجال، ومن ثم يكون عاجزا عن إنتاج، أو المساهمة في بناء مجتمع حرّ محرَّر، أو فكر حداثي تنويري مستدام.

(3) ذكر الشيخ عبد العزيز الرشيد في تاريخه عن الشيخ ناصر بن مبارك الصباح أنه في ((ابتداء أمره [كان] يرى في شيخ الإسلام ابن تيمية رأيه في الزنادقة والملحدين. وقد جرى نزاع طويل في هذا الصدد بينه وبين بعض الأساتذة الفضلاء في الكويت، أوشك أن يفضي إلى ما لا تحمد عقباه. ولكن هذا الشاب (...) علم بفطرته السليمة خطأه الذي ارتكبه أولاً (...) فكان بعد

لجنة مدرسة الكويت، لأنه هو الذي يشغل عامة أوقاته في مُدَارَسة العلم ومراجعة الكتب حتى صار له مشاركة جيدة في جميع العلوم الإسلامية. وأقمت في الكويت أسبوعاً كنت كل يوم - ما عدا يوم البريد - أُلقي خطاباً وعظياً في أكبر مساجد البلد، فيكتظ الجامع بالناس، وكان يحضر مجلسي كلّ يوم وليلة وجهاء البلد من أهل النفوس وحبّ العلم، يسألون عما يُشْكل عليهم من أمر دينهم، وأما الشيخ ناصر فكان يسأل عن دقائق العلوم في العقائد والأصول والفقه وغير ذلك)).[1]

إن زيارة الشيخ رضا للكويت منتصف سنة 1912 كانت في الحقيقة بهدف الإشراف على ما تمّ تحقيقه، وإكمال ما تم الاتفاق عليه، ذلك أن الشيخ رضا، وبطلبٍ من الوجيه قاسم بن محمد آل إبراهيم - صاحب نصيب الأسد في التبرّع للمدرسة المباركية - كان قد تولّى مسؤولية وضع برنامج التعليم في هذه المدرسة، بالإضافة إلى مهمّة اختيار المعلمين المناسبين لها. قال الشيخ رضا في ذلك ما نصه: ((وقد كتب إليّ هذا الصديق الأَبَر الأَوْفَى [قاسم آل إبراهيم] من بومباي أن لجنة المدرسة [المباركية] كلّفته أن

أن استنارت بصيرته يرى أن ابن تيمية في الحقيقة هو شيخ الإسلام، وإمام الأنام، وحامي حرمة الدين)). (انظر: الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مرجع سابق. ص ص 229- 230). ويشير هذا النص بوضوح إلى مدى سطوة أفكار ابن تيمية الأصولية على الفكر الكويتي، حتى أن شاباً نابهاً كالشيخ ناصر لم يستطع - على الرغم من كونه ابن الحاكم - أن يواجه مدّ أفكاره التي يتبناها عدد كبير من أبناء الكويت، وهو الأمر الذي يقوم دليلاً على تشدّد أفكار قطاع عريض من الكويتيين التي سنرصد مدى تزمّتها - لاحقاً - في ردّ فعلها تجاه أطروحات وقصائد الشاعر فهد العسكر.

(1) مجلة المنار. القاهرة. ج5. مجلد 16. (1913، مايو). ص 398.

يطلب مني وضع برنامج للتعليم في هذه المدرسة، وأن اختار لها المعلمين الأكْفاء)).[1]

على الرغم مما يروج بصورة عامة من أن الشيخ محمد رشيد رضا يعتبر أحد رموز الإصلاح والتجديد في الفكر العربي/الإسلامي الحديث، لكونه تلميذ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده (1849– 1905م)، ومنشئ مجلة (المنار) الشهيرة، وصاحب تفسير (المنار) المعروف، وصاحب المؤلفات في الدين والفكر الإسلامي، فإنما ينبغي ألا يغيب عنّا بالأساس ما اقترفه الشيخ رضا أولاً من "خيانة" لأفكار وأطروحات أستاذه ومسيرته التجديدية، بدءاً من العبث في تراث معلّمه[2]، مروراً بالتنكّر والتراجع عن أطروحات الإصلاح والتجديد العقلانية التي دعمها الشيخ محمد عبده كتحرير المرأة[3]

(1) مجلة المنار. القاهرة. ج3. المجلد 15. (1912، مارس). ص 228.

(2) كان الشيخ محمد عبده قد تبنى عدداً من أطروحات "المعتزلة"، وهو الذي قرأ وهضم التراث المعتزلي بشكل جيد جداً، وليس أدل على ذلك من أخذه بمقولة "خَلق القرآن" وهي مقولة اعتزالية مرفوضة بشكل قاطع من أقطاب الفكر الكلامي والفقهي السني السلفي، وقد درّس الشيخ عبده هذه المسألة إلى طلبته في بيروت، وظهر تأييده لها في كتابه الشهير (رسالة التوحيد). غير أن الشيخ محمد رشيد رضا قام بحذف كلام الشيخ عبده المتعلّق بهذه المسألة في الطبعة التي قام بنشرها لكتاب (رسالة التوحيد) فيما بعد، وهي الطبعة التي ظلّ المسلمون – في كل مكان – يتداولونها منذ وفاة الشيخ محمد عبده وحتى يومنا هذا. (انظر: عيدان، عقيل يوسف. (2005). العقل في حريم الشريعة – العقلانية عند الشيخ محمد عبده. (ط.1). الكويت: دار قرطاس للنشر. ص 48).

(3) انظر: المرجع السابق. ص ص 250– 251.

ونظام الحُكم المدني في الإسلام[1] وغيرها[2]، وصولاً إلى ولائه وتأييده ومناصرته العلنية المبكرة لـ "الوهابية" ولمنشئها محمد بن عبدالوهاب الذي قال في حقّه ما نصه: ((كان الشيخ محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله تعالى - مجدّداً للإسلام في بلاد نجد بإرجاع أهله عن الشِّرك والبدع التي فَشَت فيهم إلى التوحيد والسنّة على طريقة شيخ الإسلام ابن تيمية، وإنما كان نجاحه سريعاً بتأييد آل سعود له ومنعهم إيّاه ممن يريده بسوء، وما كان آل سعود أقوى شيوخ عشائر نجد وأمرائها، ولكن الله نصرهم بنصر دينه،

(1) اتخذ الشيخ محمد رشيد رضا موقفاً حاداً وشديد العداء من كتاب الشيخ علي عبدالرازق (1888- 1966) حول (الإسلام وأصول الحكم) مع أن هناك تطابقاً في فكر الشيخ عبدالرازق وأطروحات الشيخ محمد عبده الخاصة بأن الحاكم في الإسلام مدني، وأن الإسلام قد قضى على السلطة الدينية ((حتى لم يبق لها عند الجمهور من أهله اسم ولا رسم)) وفقا لقوله. (انظر: يوسف، السيد. (2000). رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف. (ط.1). القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات. ص ص 37، 98). وقد اتهم الشيخ رشيد رضا مؤلف كتاب (الإسلام وأصول الحُكم) الشيخ علي عبدالرازق بالإلحاد والزندقة. (انظر: مجموعة من الباحثين. (2000). الواقع الديني اليوم. (ط.1). تونس: بيت الحكمة. ص 127).

(2) يظهر ابتعاد وتنكب الشيخ رشيد رضا عن خط الشيخ محمد عبده في مسائل عدة منها: اعتماده على المنقول والرواية في الأجزاء التي فسّرها من القرآن بعد وفاة الشيخ عبده، ولملمة حشد من التفاسير القديمة ليحل هذا الأسلوب محل التفسير بالمعقول والدراية التي انتهجها أستاذه. كذلك ظهر هذا التحوّل في المعارك الفكرية التي دخلها الشيخ رضا، فبدلاً من أن يحارب خصوم أستاذه من السلفيين الجامدين من شيوخ الأزهر، خاض معارك ضد المجددين المستنيرين من تلاميذ الشيخ عبده الذين لقّبهم بدعاة "التفرنج"، واتهمهم بأنهم يفتنون العامة عن تقاليدهم باسم المدنية وشبْه العلوم والفنون العصرية. وقد اعتبر الشيخ رضا أن "المتفرنجين" يهدّدون "مقوّمات الأمة الإسلامية"، وهي التهمة التي استخدمها الشيخ رضا - ومن لفّ لفه - لتهديد كل فكر جديد، وإرهابه مرة بتقويض مقومات الأمة ومشخصاتها، ومرة بالاتهام بالكفر والإلحاد. (انظر: يوسف، السيد. رشيد رضا والعودة إلى منهج السلف. مرجع سابق. ص 36).

فكان من أمرهم ما كان من فوز وفلاح، ثم من بلاء وامتحان ثم ما كان من ردّ الله الكرة لهم في هذه الأيام، ذلك بأن أمراء مكة المفسدين في الأرض، الملحدين في الحَرَم، قد تصدّوا لمقاومة دعوة الإصلاح والتجديد الوهابية من بدء ظهورها)).[1]

يذهب الباحث في الفكر الإسلامي الدكتور أحمد صبحي إلى أن الشيخ محمد رشيد رضا أقام تحالفاً مع الأسرة المالكة السعودية بهدف نشر الفكر الوهابي في مصر والعالم الإسلامي[2]، ولاسيما بعد أن سيطر ابن سعود على الحجاز وجعل من مناسبة الحج منبراً لنشر الدعوة "الوهابية" وتجميع الأمصار وإعداد الكوادر والخطط وتنفيذها. وليس أدل من ذلك أن سنة 1926 التي شهدت أول موسم للحج بعد سقوط الحجاز في يد "الوهابيين" هو أنشط السنوات في نشر الفكر السَّلفي في مصر وخارجها.[3] ويرى الدكتور صبحي أنه عن طريق مصر انتقلت "الوهابية" إلى العالم الإسلامي ((وعزّز من هذا الانتشار أن حجّة الوهابيين قوية وحقيقية في الهجوم على عبادة الأنصاب والقبور، وأن منهجهم يعتمد أساساً على الأحاديث المنسوبة للرسول (ﷺ)، وأنه يقوم على عموميات

(1) رضا، السيد محمد رشيد. (1344هـ (1925م)). الوهابيون والحجاز. (ط.1). مصر: مطبعة المنار. ص 6.

(2) انظر، على سبيل المثال، دفاع الشيخ محمد رشيد رضا عن ((سيئات جند ابن سعود في الحجاز)) في: رضا، محمد رشيد. (1994). مقالات الشيخ محمد رشيد رضا. (يوسف حسين إيبش و يوسف قزما خوري، محققان). (ط.1). ج4. بيروت: دار ابن عربي. ص 1713.

(3) صبحي، أحمد محمود. (2008). جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية. (ط.1). بيروت: دار الميزان. ص ص 84- 85.

لا يختلف عليها اثنان مثل صلاحية الإسلام لكل زمان ومكان، وإخلاص العقيدة لله تعالى. وبانتقال الدعوة الوهابية إلى مصر، وإجهاضها المشروع الإصلاحي التنويري لمحمد عبده، فقد تم قطع خط الرجعة على الدعوة، بحيث كان عليها أن تسير في اتجاه واحد يمحو الاتجاه القديم للإصلاح والتنوير، وبدلاً منه يقوم بتجميع المسلمين نحو هدف واحد هو الحكم الإسلامي - في الظاهر - والوهابي في الواقع)).[1]

وتشير حجج أخرى إلى أن الشيخ رضا كان على اتصال بكل الشخصيات "الوهابية" في مصر. ومن هذه الأدلة، مثلاً، أن الكتاب الأول الذي ألّفه المفكّر السعودي الأستاذ عبدالله القصيمي (1907- 1996م) - الداعية الأول لـ "الوهابية" في مصر آنذاك - وكان بعنوان (البروق النجدية في اكتساح الظلمات الدجوية)[2] سنة 1931 صدر عن دار النشر التي تصدر عنها مجلة المنار، والتي يملكها محمد رشيد رضا. وعندما فُصل القصيمي من الأزهر بعد صدور كتابه المشار إليه، وقف الشيخ رضا إلى جانبه، ونشر في سبتمبر 1932 مراجعة للكتاب عرض فيها مرة أخرى حُجج القصيمي حول الحكم على التوسّل، ورفض بدوره آراء ومقولات

(1) المرجع السابق. ص 97.

(2) يتضمن هذا الكتاب نقاشاً مستفيضاً لحجج الشيخ يوسف الدجوي (1870- 1946) الذي لمع في دفاعه عن شعائر الصوفية وتكريم الأولياء الصالحين ضد هجمات "الوهابية". وقد أثار هذا الكتاب غضب شخصيات قيادية في الأزهر ليس لما تضمنه من تهجّم ونقد على أفكارهم وممارساتهم الدينية فقط، بل ومن شتائم وإهانات شخصية للدجوي الذي كان ضريرا بسبب إصابته بمرض الجدري في طفولته. ولذلك لجأ الأزهر إلى إجراءات تأديبية وصلت إلى حدّ فصل عبد الله القصيمي رسمياً من الأزهر سنة 1932.

الشيخ الدجوي. وبخصوص الفَصل من الأزهر، وجّه الشيخ رضا تُهماً بالغة الحِدَّة للدجوي ولشيوخ الأزهر الآخرين في الهيئة العليا، وقال إن القصيمي اكتسح في الحقيقة هؤلاء العلماء بمعرفته الواسعة وأخجلهم. ومما قيل في هذا الشأن أن الشيخ الدجوي استبعد، على إثر دفاع الشيخ رضا المستميت عن القصيمي، أن يكون مؤلّف الكتاب طالب في الأزهر وأعرب عن ثقته بأن مؤلّفه هو صاحب المنار نفسه.[1]

كذلك تبنَّت مطبعة المنار بمصر لمالكها الشيخ محمد رشيد رضا، وبإيعاز مالي من آل سعود، طباعة ونشر أعمال محمد بن عبد الوهاب وأتباعه من دعاة "الوهابية" مثل: كتاب (الهدية السنية والتحفة الوهابية النجدية) سنة 1924 لمؤلفها الشيخ سليمان بن سحمان، كتاب (مجموعة رسائل وفتاوى في مسائل مهمة تمس إليها حاجة العصر لعلماء نجد الأعلام) سنة 1927، كتاب (مجموعة الرسائل والمسائل النجدية) سنة 1930، كتاب (صيانة الإنسان عن وسوسة الشيخ دحلان) سنة 1932 لمؤلفه ابن عبدالرحمن السندي، وبمقدمة وتقديم الشيخ رضا نفسه. وهذا الكتاب الذي كان قد نُسب خطأً للسندي هو من تأليف الشيخ محمد بن بشير السّهسواني (ت 1326هـ/1908م) أحد دُعاة "الوهابية" بالهند، وفي هذا الكتاب يردّ السّهسواني على كتاب (الدُّرر السنية في الرَّد على الوهابية) لمؤلفه مؤرِّخ ومفتي مكة الشيخ أحمد بن

(1) فازلا، يورغن. (2001). من أصولي إلى ملحد (قصة انشقاق عبد الله القصيمي 1907- 1996). (محمود كبيبو، مترجم). بيروت: دار الكنوز الأدبية. ص ص 45- 46.

زيني دحلان (1816 – 1886م) أحد أكبر معارضي "الوهابية".[1]

لا ننسى أن محمد رشيد رضا، وبعد وقت قصير من وفاة أستاذه الشيخ محمد عبده، انتهج خطاباً دينياً إسلامياً أصولوياً متشدّداً/ضيّقاً، عبّر عن نفسه في أكثر من مناسبة منها تضييق دائرة مفهوم "السَّلف الصالح" والتقاليد الإسلامية التي يقتدي بها. فعندما كان الشيخ محمد عبده يتحدّث عن "السَّلف" كان يعني – بصورة عامة – مؤسّسي التقاليد المركزية في الفكر الإسلامي بدءاً من الرسول (ﷺ) وصولاً إلى العلاّمة أبي حامد الغزّالي (1058– 1111م). أما عند الشيخ رضا، فقد تغيّر الأمر، حيث اقتصر مفهوم "السَّلف" على الفترة التي عاشها الرسول (ﷺ) فقط، وذهب في رسالته المعنونة بـ (المُصلح والمقلِّد) التي نُشرت سنة 1907، إلى أن الفترة الوحيدة التي كان يوجد فيها – في أيّ وقت على الإطلاق – إجماع حول الإسلام "الحقيقي"، هي الفترة التي عاشها الجيل الأول من المسلمين الذين عاصروا الرسول وعرفوه فقط.[2] ويمكن اعتبار ما ذهب إليه الشيخ محمد رشيد رضا من اقتصار مفهوم "السَّلف" على ما جاء عن الرسول (ﷺ)، وعلى ما أجمع عليه المسلمون في صدر الإسلام الأول، هو عَيْن ما دعا إليه محمد بن عبد الوهاب وكرَّسته الدعوة "الوهابية" فيما بعد.[3]

---

(1) انظر: الرديسي، حمادي ونويرة، أسماء. (2008). الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر – نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً. (ط.1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر. ص 81.
(2) انظر: فازلا، يورغن. من أصولي إلى ملحد. مرجع سابق. ص 49– 50.
(3) القصيمي، عبدالله. (2006). الثورة الوهابية. (ط.1). كولونيا/بغداد: منشورات الجمل. ص 36.

يبدو لي أن ما ظهر في أطروحات الشيخ محمد رشيد رضا من أصولوية وتشدّد وضيق فكري ديني يعود لأسباب عدة منها: أولاً، كان المؤلِّفان اللذان يرجع إليهما باستمرار هما أحمد بن حنبل (780– 855م) وابن تيمية (1263– 1328م) وهما من أكثر المؤلفين الأصولويين قسوة وأقلّهم تساهلاً. ثانياً، لا ننسى أن نشأة الشيخ رضا نفسه كانت نشأة سلفيّة، كما أنه نَمَا وترعرع وشَبّ على المناهج التي يتكوَّن عليها علماء الشام – غير الأزهريين – من إيثار الجانب المنقول على الجانب المعقول. ثالثاً، وخلافاً لمعلّمه الشيخ محمد عبده المُنفتح جداً على الثقافات الأخرى ولاسيما الفرنسية الأوروبية، كانت ثقافة محمد رشيد رضا عربية إسلامية فقط. أخيراً، وبعد موت معلّمه الشيخ عبده انخرط الشيخ رضا في تيار أصولوي متشدّد دوغمائي ينادي بالقطيعة مع الغرب أو الأجنبي.

ومما أثير عن مواقف وسلوكات الشيخ محمد رشيد رضا الأصولوية "الرَّجعية"، ما ذكره المفكر المصري الأستاذ سلامة موسى (1887–1958م) في مقال بعنوان (أوكار الرَّجعية في مصر) حيث قال فيه ما نصه: ((الشيخ رشيد رضا وهو رجل نشأ في لبنان ونزح إلى مصر مع فرح أنطون، فأنشأ هذا [الأخير مجلة] "الجامعة" فكانت مصباحاً يستضيء به الأدباء وينتعش بنوره القرّاء، وأنشأ الشيخ رشيد مجلة دينية ماتزال حية تُدعى "المنار"، ورأى الشيخ رشيد فوز زميله، فامتلأ صدره حقداً عليه ومازال يتربّص به حتى أوقعه في جدال يمسّ الإسلام. ومن ثم أخذ يصيح بل يعربد بالنُّعرة الدينية وينادي أن فرح أنطون يطعن في الإسلام ويتّهمه بالتعصّب. وكانت البلاد ساذجة تجوز عليها هذه الأوهام، فسقطت مجلة

الجامعة وماتت.[1] وكان الشباب المصري هو الخاسر بذلك، لأن هذه المجلة كانت تعمل للرقي. وهجر فرح أنطون مصر إلى الولايات المتحدة، واضطربت أحواله، فعاد إلى مصر واشتغل بالصحف اليومية في أعمال لا تثمر، ومات فقيراً لم يخلِّف قرشاً، مع أن خصمه هذا رشيد رضا يمرغ الآن في الضِّياع والعقارات التي جمعها بالنُّعرة الدينية (...) ويعيش الآن الشيخ رشيد رضا بسبِّ المجدِّدين المصريين، واتهامهم بالكفر)).[2]

لقد شكّلت أطروحات الشيخ محمد رشيد رضا "انحرافاً" لم يكن وارداً قط في ذهن الآباء المؤسّسين لحركة الإصلاح الديني الحديث في العالم العربي/الإسلامي نهاية القرن التاسع عشر مطلع القرن العشرين، ذلك أن استعمال الدين الإسلامي لأغراض أخرى غير غرض الدعوة للدين ونشره يعدّ "خيانة" لهذا الدين ذاته وانحرافا عنه، ومن ثم تحويله إلى أيديولوجيا يُختبأ وراءها ويُحتمى بها أكثر مما هو الدين الإسلامي الحقيقي؛ أي الإسلام الذي يعني الامتثال الحر للحقائق الأساسية التي يلتزم بها المؤمنون. إن فهم الدين الإسلامي ومقولاته على هذه الصورة التي عرضها الشيخ محمد رشيد رضا وغيره ممن لفّ لفّه في العالم العربي/ الإسلامي – ومنها الكويت – أدى إلى نشوء فهم أصولوي للدين يصبح معه كل نقد أو حتى تساؤل أمراً مستحيلاً. انطلاقاً من ذلك، يمكن القول إن هذه الأصولوية الدينية هدَّدت الميادين كافة في الكويت، ولاسيما تلك التي ترفض الانصياع لها كما سنتعرف على ذلك لاحقاً.

(1) صدر العدد الأخير من مجلة (الجامعة) بتاريخ يناير 1910.

(2) موسى، سلامة. (1930، فبراير). أوكار الرجعية في مصر. مجلة المجلة الجديدة. القاهرة. العدد 4. ص ص 432– 433.

السيد محمود شكري الآلوسي

أما السيد محمود شكري الآلوسي (البغدادي) - الذي كان أيضاً على تواصل وعلاقة ببعض الشخصيات الكويتية - وهو عالم دين حنبلي سلفي، فقد كان - وفقا للباحث العراقي الدكتور رسول محمد رسول ((في طليعة الذين كنّوا الولاء للخطاب الوهابي))[1] في العراق الحديث، فقد كان السيد الآلوسي خلال دروسه ومحاضراته وعمله يدعو إلى المنهج "الوهابي" في قراءة العقيدة الإسلامية، وأمسى ذائع الصيت في هذا المجال. ومن شواهد ذلك محاولة الأستاذ عبدالله القصيمي - الوهابي آنذاك - من التّتلمذ على يده.[2]

لقد رأى الآلوسي في محمد بن عبد الوهاب مثالاً يحتذى، بل وكان كتابه المفضّل بعد القرآن هو كتاب (التوحيد) لابن عبد الوهاب، وكان كلما ذكر هذا الأخير قال: ((رضي الله عنه))، وقد تمكن السيد الآلوسي من التعبير عن هذه التبعية المذهبية عبر مسارين: الأول، نَقْد متعصّب منقطع النظير للفكر الإسلامي الشيعي، ولعلماء الشيعة الذين وصفهم في أحد مؤلفاته بأنهم ((أهل أهواء لوّثوا وجه الأرض بالفساد))، بل وقال لهم أيضاً: ((ما أنتم يا فئة الرافضة إلاّ شعرة في بعرة، وما أنتم إلاّ أهل زنا)).[3] المسار الثاني، كان أول كتاب أعلن فيه السيد الآلوسي ارتماءه

(1) رسول، رسول محمد. (2005). الوهابيون والعراق - عقيدة الشيوخ وسيوف المحاربين. (ط.1). بيروت: رياض الريس للكتب والنشر. ص 94.
(2) فازلِا، يورغن. من أصولي إلى ملحد. مرجع سابق. ص 31.
(3) نقلاً عن: رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق. مرجع سابق. ص 96.

في أحضان "الوهابية" هو (فتح المنان/تتمة منهاج التأسيس رد صلح الإخوان) الذي كتبه في سنة 1888 وطبع في الهند بدعم من حاكم قطر آنذاك الشيخ قاسم بن محمد آل ثاني (1825- 1913م) بعد ثلاث سنوات على إتمام تأليفه، والكتاب هو أول ردٍّ من الآلوسي على مثقف عراقي نقدَ الخطاب "الوهابي" ذلك هو داود بن جرجيس العاني النقشبندي (1826- 1881م). إلى جانب ذلك، هناك أيضاً كتب أخرى وضعها السيد الآلوسي في هذا المسار منها: (غاية الأماني في الرد على النبهاني) كُتب في نحو سنة 1907، و(الآية الكبرى على ضلال النبهاني) كُتب سنة 1911، ورسالة (القول الأنفع في الردع عن زيارة المدفع)، وإعداد كتاب (فصل الخطاب في شرح مسائل الجاهلية) لمؤلفه محمد بن عبد الوهاب[1]، ومن ثم كتاب (تاريخ نجد) الذي ستكون لي وقفة لاحقة معه.

لقد اتُّهم السيد محمود شكري الآلوسي بالعمل على "تَبْيِئَة" الفكر "الوهابي" ونشره/تسويقه في العراق، فصدر أمر من الحاكم العثماني السلطان عبد الحميد الثاني (1842- 1918م) بنفيه ونفي جماعته إلى الموصل.[2] وقد منعت الحكومة العراقية في عشرينيات القرن الفائت تداول أو نشر مؤلَّفات ومصنَّفات السيد الآلوسي، وذلك لخطورة ما طرحه على الوحدة العراقية.[3]

(1) المرجع السابق. ص 98.
(2) مجلة المجمع العلمي العربي. دمشق. المجلد4. ج10. (1924، تشرين الأول/أكتوبر). ص 480.
(3) رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق: مرجع سابق. ص 98.

وقد وصف الشيخ عبد القادر المغربي (1867- 1956م) الاعتقاد الديني/المذهبي للسيد محمود شكري الآلوسي بقوله: ((كان رحمه الله شديد التمسّك بمذهب السَّلف الذي يدعو إليه أهل نجد وينافحون عنه (...) ثم إنه في بدء الحرب الكبرى [الحرب العالمية الأولى 1914-1918] حفّزته الحوافز إلى زيارة بلاد نجد والاجتماع بسلطانها ومثاقفة علمائها)).[1] وقد نتج عن هذا الاجتماع تأليف الآلوسي كتاباً بعنوان (تاريخ نجد) طُبع في المطبعة السَّلفية بالقاهرة سنة 1343 هـ (1924م). وقد طمح مؤلّف الكتاب إلى التأكيد والتعريف بسلامة اعتقاد "الوهابيين"، فقال: ((والقصد بما ذكرناه التنبيه على خطأ من نسب إلى القوم (أي الوهابيين) ما هم بريئون منه مما يخل بالديانة حتى أساء الظن بقسم عظيم من الأمة العربية، وانطوى على بغضهم الذي هو من أعظم أسباب النفاق. وغالب من أشاع ذلك [على الوهابية] هم أهل البدع والأهواء الذين اتخذوا دينهم لهواً ولعباً وكذّبوا بأقوالهم وأفعالهم على الدين المُبين الذي هو بعيد عنهم بمراحل)).[2] ثم يقف - مطوّلاً - عند سيرة محمد بن عبد الوهاب ((ليعلم الناظر فيه حقيقة أمره، فلا يروج عليه تشنيع من استحوذ عليه الشيطان وأغواه، وبالغ في كفره واستهواه))[3]، ومما قاله عن رأس "الوهابية" ((إنه على ما كان عليه السلف الصالح، وأئمة الدين أهل الفقه

(1) مجلة المجمع العلمي العربي. دمشق. المجلد5. ج9. (1925، أيلول/سبتمبر). ص 443.

(2) الآلوسي، السيد محمود شكري. (د.ت). تاريخ نجد. (محمد بهجة الأثري، محقق). القاهرة: مكتبة مدبولي. ص 49.

(3) المرجع السابق. ص 77.

والفتوى))[1]، ورأى أن له ((من المناقب والمآثر ما لا يخفى [على] أهل الفضائل والبصائر. ومما اختصه الله به من الكرامة تسلّط أعداء الدين وخصوم عباد الله المؤمنين، على مسبّته، والتعرّض لبهته وعيبه)).[2]

لكن الغريب أن قلم السيد الآلوسي زلّ وانتقد – من غير قصد ربما – الغلو والتعصّب عند "الوهابيين" وحليفهم من آل سعود، عندما قال: ((ثم خلف عبد العزيز (سعوداً) وهو أيضاً قد قاد الجيوش على الخيل العتاق والركائب النجب، وأذعنت له صناديد العرب، وذلّت له رؤساؤهم؛ بيد أنه منع الناس عن الحج، وخرج على السلطان، وغالى في تكفير من خالفهم، وشدّد في بعض الأحكام، وحملوا أكثر الأمور على ظواهرها (...) والإنصاف الطريقة الوسطى لا التشديد الذي ذهب إليه علماء نجد وعامتهم)).[3] وعند هذا الجزء يتدخّل الشيخ محمد بهجة الأثري (1904– 1995) تلميذ السيد الآلوسي ومحقّق كتاب (تاريخ نجد) لـ إصلاح/تبرير زلّة قلم أستاذه، وليقول، في تعليق كتبه بالهامش على قول أستاذه، ما نصه: ((... وحاشا لله أن يكون علماء نجد الأعلام [مثل محمد بن عبد الوهاب] غلاة متشدِّدين (...) ولو أتيح للأستاذ [الآلوسي] رحمه الله إعادة النظر في الكتاب لحذف هذه العبارة التي جرى بها قلمه على خلاف ما يعتقده النجديون ومعتقداتهم السلفية التي لم يحولوا فيها عن هدى الرسول الأعظم (ﷺ) قيد شعره))![4]

---

(1) المرجع السابق نفسه.
(2) المرجع السابق. ص 84.
(3) المرجع السابق. ص 94.
(4) انظر الهامش في المرجع السابق نفسه.

قبل أن أغادر هذه النقطة المتعلقة بالشيخ محمد رشيد رضا والسيد محمود شكري الآلوسي أودّ أن أُلمح فقط إلى موقف باحثينا وكتّابنا في الكويت ومنطقة الخَليج وبلدان العالم العربي عموماً من هاتين الشخصيتين. فقد أجمع هؤلاء - إلاّ ما نَدَر - على تبجيل فكر الشيخ رشيد رضا والسيد الآلوسي، وعلى اعتبارهما شخصيتين إصلاحيتين بامتياز، وهو رأي - في تقديري - يبدو فيه "الحُكم المُسبق" جلياً، وهذا ما أراه يتنافى مع أبسط قواعد البحث النقدي تماماً.

إن غالبية باحثينا وكتّابنا، بل وأفراد مجتمعنا، واقعون تحت سطوة الأحكام المُسبقة والذي هو في جوهره حُكم لم يخضع إلى العقل النقدي، لذا تجد بجانب الحقائق القليلة آلاف الأخطاء. علماً بأن الأحكام المُسبقة تنقسم إلى قسمين: أولاً، أحكام ناشئة عن "السلطة". ثانياً، أحكام أحدثها التعجّل والتسرّع. والأحكام المُسبقة التي تعتمد على الإيمان بسلطة ما، كما ذكر الفيلسوف كريستيان توماسيوس (1655- 1728)، هي الأسوأ في معالجتها - وهي - للأسف الشديد - الأكثر انتشاراً في مجتمعنا.[1] ولا يفوتني التذكير بالمبدأ التنويري العظيم الذي صاغه الفيلسوف الألماني كانتْ بقوله: ((كن جريئاً في استعمال عقلك أنت))[2]، وهو ما يعني عدم القبول بسلطة ما - مهما كانت نافذة، وأن يُحسم كل شيء أمام منصَّة الحُكم العقلي.

---

(1) انظر: زونتجن، ينسن. فكّر بنفسك - عشرون تطبيقاً للفلسفة. مرجع سابق. ص 71.
(2) كانط،امانويل. (2005). ثلاثة نصوص: تأملات في التربية - ما هي الأنوار؟ - ما التوجه في التفكير؟. (محمود بن جماعة، مترجم). تونس: دار محمد علي للنشر. ص 85.

إن الباحثين والكتّاب الكويتيين وغيرهم بحاجة إلى جهد نقدي خاص كيما يحرّرون أنفسهم من الأحكام المُسبقة، وأن يميِّزوا أيضاً بين الرأي أو الظن والحقيقة. إن استخدام العقل استخداماً منهجياً مضبوطاً يمكن أن يدرأ عنّا جميعاً كل غوائل الخطأ.

لحظة "الوهابية"

لست في حاجة إلى التذكير بالآثار السلبية المدمرّة للدعوة "الوهابية" على الفكر الإسلامي بشكل خاص، والفكر الإنساني بصورة عامة. فعلى سبيل المثال لا الحصر، رفض "الوهابيون"، بشكل قاطع، المستجدَّات الحديثة كافة التي أطلقوا عليها اسم "البدع"، ودعوا إلى محاربتها بشكل صارم. من هنا يمكن أن نرصد معارضتهم في البداية لدخول المذياع والتلفاز وسواهما من المخترعات الحديثة، وما يزالون حتى الآن يعارضون إدخال السينما والمسرح وأشياء أخرى عديدة.[1] ولم يقف الأمر عند هذا الحد، فقد عملوا، قبل ذلك، على هَدْم القبور والقباب والمشاهد والمآذن، ورفضوا قبول أي مكان مرتفع فيها، ومنعوا وجود زينة داخلية للمساجد، كما حرّموا التبغ أو التنباك وأشباهه وجعلوا الموت قصاص من يدخّن[2]، وهدموا الأماكن المخصَّصة لذلك، ومنعوا لبس الحرير، وأبطَلوا المُكوس، وحرقوا أو تخلّصوا من بعض كتب الصالحين كـ (روض الرياحين)

(1) أركون، محمد. الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر. مرجع سابق. ص 179.

(2) دوكورانسي، لويس. (2003). الوهابيون – تاريخ ما أهمله التاريخ. (مجموعة من الباحثين). (ط.1). بيروت: رياض الريس للكتب والنشر. ص 67.

لليافي- أو (روض الشياطين) وفق تعبير محمد بن عبد الوهاب نفسه، وكتاب (دلائل الخيرات) وغيرهما[1]، كما منعوا كتب المنطق والفلسفة. ثم أنهم ألغوا المذاهب الفقهية الثلاثة باستثناء المذهب الحنبلي، وفرضوا قواعد جديدة لأداء الشعائر مثل أدائها تحت إشراف إمام حنبلي، وعدم استعمال السّبْحة، وعدم ذكر الأحاديث والأذكار قبل أداء الصلاة، والنهي عن الاحتفال بالمولد النبوي[2]، فهي كلها "بدعة"، ومن عمل الشيطان![3] وجلي عن القول أن وصف أنواع المحدثات بالبدعة أو الابتداع قول لا ضابط له، وهو يفتح الباب على مصراعيه للأصولويين كي يعبثوا بالدين، ويحاصروه بما ينبذه ويبرأ منه، بل وما يرفضه العقل والذوق السَّليمان.

وفي شهادة إنسانية حيّة حول الأخلاق السلوكية والمشاعر الوجدانية لدى جماعة "الوهابيين"، قال الأستاذ عبد الله القصيمي في ذكرياته عن والده الشيخ علي القصيمي النجدي الذي كان واعظاً متأثّراً تأثّراً قوياً بالتعاليم "الوهابية"، والذي التقاه في إمارة الشارقة بعد غياب طويل دام

(1) ذكر الفقيه والمؤرخ السيد أحمد بن زيني دحلان أن محمد بن عبدالوهاب كان ((يمنع أتباعه من مطالعة كتب الفقه والتفسير والحديث وأحرق كثيراً منها)). (انظر: دحلان، السيد أحمد بن زيني. الدرر السنية في الرد على الوهابية. ص 185. ضمن كتاب: القصيمي، عبدالله. الثورة الوهابية. مرجع سابق).

(2) انظر: الرديسي، حمادي ونويرة، أسماء. الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر – نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً. مرجع سابق. ص 48.

(3) يعترف ابن غنّام في تاريخه بأن محمد بن عبدالوهاب عندما أعلن عقيدته – وهو مايزال في العيينة بنجد – ثار عليه العلماء، وأنهم ((صنّفوا المصنّفات في تبديعه وتغييره للشرع والسنّة وجهله وغوايته)). (نقلاً عن: المرجع السابق. ص 74). وكأن ما وَصَم به محمد بن عبدالوهاب الناس لاحقاً من ابتداع وغواية، كان هو عَيْن ما ناله من الآخرين سابقاً.

سنوات، ما نصه: ((وصلتُ إلى حيث يقيم والدي، ولأول مرة رأيتُ ولقيتُ وجرّبتُ الأبوّة (...) كانت صدمة قاسية لأكثر وأبعد من كل حساب (...) لقد وجدته متديّناً متعصّباً بلا حدود. لقد حوّله الدين والتديّن إلى فَظَاظَة، أو حوّل هو الدين والتدين إلى فَظَاظَة، أو لقد جاء هو فَظاً بالتفاسير والأسباب التي جاء بها الدين، أو جاء بالدين فَظاً، أو حاول أن يبدو كذلك لأن المجتمع يريد من الداعي إلى الله والفضيلة أن يكون كذلك، أي فَظّاً عابساً، ولا يراه رجل دين وداعية صادقاً إلاّ بقدر ما يجد فيه من العبوس والفَظَاظَة)).[1]

لقد اعتمد "الوهابيون" – المتعصّبون إلى أقصى الحدود – في فهمهم للدين الإسلامي على ((النص الحرفي للقرآن (...) ورفض الأحاديث المقبولة عند [عامة] المسلمين))[2]، ومن يرجع إلى كتاب (تاريخ نجد) المعروف أيضاً بـ (تاريخ ابن غنّام) لمؤلفه حسين بن غنّام (ت 1225هـ/1810م)، وهو أول مصدر تأريخي للدعوة "الوهابية" في القرن الثامن عشر الميلادي، يجده حافلاً بعبارات تُظهر مدى التعصّب وضيق أفق/فهم هذه الدعوة من خلال عبارات تدلّ بوضوح على اعتبار أن الداخلين في "الوهابية" ((مسلمون)) و((أهل الدين والتوحيد والإيمان والجماعة))، وأن الخارجين منها ((كفرة ومشركون)) و((أهل باطل وضالون ومرتدّون وأصحاب الفتنة)). وقد كتب الفقيه الشيخ سليمان بن سحيم (1717– 1767م)، عالم أهل الرياض، وصاحب أول سجال

(1) فازلا، يورغن. من أصولي إلى ملحد. مرجع سابق. ص27.
(2) دوكورانسي، لويس. الوهابيون – تاريخ ما أهمله التاريخ. مرجع سابق. ص 58.

عنيف في نجد بينه وبين محمد بن عبدالوهاب، رسالة إلى أهل البصرة والأحساء يخبرهم بحقيقة عقيدة ابن عبد الوهاب ومدى أصولويته، جاء فيها: ((... إنه يقول (أي محمد بن عبدالوهاب): الناس من ستمائة سنة ليسوا على شيء. وتصديق ذلك أنه بعث إليّ كتاباً يقول فيه: أقرّوا أنكم قَبلي جهّال ضلال. ومن أعظمها [قوله]: إن من لم يوافقه في كل ما قال، ويشهد أن ذلك حق، يقطع بكفره)).[1]

كما ذكر الفقيه والمؤرخ السيد أحمد بن زيني دحلان (1816-1886م) شيخ علماء الحجاز في عصره، أنه ((إذا أراد أحد أن يتبعهم (أي الوهابية) على دينهم طوعاً أو كرهاً يأمرونه بالإتيان بالشهادتين أولاً، ثم يقولون له اشهد على نفسك أنك كنت كافراً، واشهد على والديك أنهما ماتا كافرين، واشهد على فلان وفلان أنه كان كافراً ويسمّون له جماعة من أكابر العلماء الماضين فإن شهدوا بذلك قبلوهم، وإلاّ أمروا بقتلهم، وكانوا يصرّحون بتكفير الأمة منذ ستمائة سنة)).[2]

وذكر صاحب كتاب (لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب) أنه عندما أعلن ابن عبدالوهاب مذهبه، وطالب الناس باتّباع كتابه فقط الذي أسماه (كتاب التوحيد)، سأله من شَهِد هذا الإعلان عن السبيل الذي يتبعونه للترويج لهذا الأمر، فقال له محمد بن عبد الوهاب: ((طريق رواج

(1) ابن غنام. تاريخ نجد. نقلاً عن: الكاتب، أحمد. (د.ت). جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي - قراءة تحليلية. د.ن. (نسخة الكترونية). ص 19.
(2) دحلان، السيد أحمد بن زيني. الدرر السنية في الرد على الوهابية. ص 191. ضمن كتاب: القصيمي، عبدالله. الثورة الوهابية. مرجع سابق.

هذا الأمر النصيحة، وبذل المعروف. فقال له علي بن ربيعة: فإن لم يجر بذلك، قال: بالسيف. فقال له: كيف يستحق القتل من لا يتبعه؟ فقال: لأنه كافر مشرك. قال: أتقول هذا؟ قال: نعم، وهو اعتقادي)).[1]

كذلك تناول المؤرخ الشيخ عثمان بن سند (1766– 1827م) في كتابه (مطالع السُعود بطيب أخبار الوالي داود) الذي انتهى من كتابته في أوائل عام 1826، كيف تبدّت له "الوهابية" في ممارسات عملية نهض بها أهل السيف منهم، بقوله: ((في أيام السلطان عبدالحميد، طالت يد البغي من كل مارد رجيم، وعظمت سطوة عبدالعزيز بن سعود، فأخاف السُبل وسُلاّكها بالقنابل والجنود، وداعياً إلى بدعة محمد بن عبدالوهاب، شابّاً نيرانها في كل عامر ويباب، مُطْلِقاً اسم الكفر على من وحَّدَ وصامَ نهاره، وقام ليله وتهجّد، مُبيحاً إراقة دماء المسلمين، واسماً لهم بسمات المشركين، فكم أثكل أُماً بواحد أمه، مدّعياً فيه الفردية إلى الله بزعمه، وكم متعبّد قتله جنده في مصلاّه، ومؤذّن وهو ينادي أشهد أنْ لا إله إلاّ الله، وذاكر وهو يقول صلى الله على رسول الله، وعالم متضلّع من علوم السنة، وكم أشرعوا السيوف والأسنّة في دام أوّاه أوّاب، وعابد متبتّل بشر أشره توّاب، وكم عامر آل بهم إلى الخراب، فاستولوا على نجد وما والاه، زاعمين أنهم المسلمون الهُداة، ونشر غوغاؤهم القرآن بآرائهم، واستهووا كثيراً من الناس بأهوائهم، وطالت بسبّ العلماء السنة غوغاؤهم، وسمّوا العلماء، الذين هم للدين أساطين وأعمدة، بالطغاة الشياطين، وربما قال

(1) لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب. (1967). (أحمد مصطفى أبو حاكمه، محقق). بيروت: دار الثقافة. ص 28.

العاميُّ منهم للعالم النحرير: اقرأ يا كافر! وأُفسّر لك أني بالتفسير خبير! ولمّا تولوا على الأحساء، أصابوا أهله بأظفار البأساء، وأمروا العلماء أنْ يتعلّموا التوحيد من كل فدم غبيّ عنيد، وجعلوا الصلاة على النبي على المنابر من شعار المشركين والكُفّار، ومنعوا من قراءة الكتب الفقهية، وجعلوا ما وردَ من الآيات القرآنية في الكُفّار نصاً في هذه الأمة المحمّدية! وكفّروا من زار قبور الصالحين، وجعلوا حَلْق الرؤوس شعاراً للموحّدين)).[1]

وكان كتّاب "وهابيون" من أمثال ناصر بنْ عثمان بن معمر النجدي (ت 1225هـ/1810م) يعتبرون، مثلاً، تارك الصلاة، ولو صلاة واحدة من الصلوات الخمس كافراً يستحق الموت! وهذا الموقف أيّده عبدالله القصيمي – عندما كان "وهابياً" – بل ورأى صحّة التكفير دينياً وأخلاقياً[2]. ولا ننسى أن الاستبداد بالرأي عند الأوساط الدينية، ومنهم "الوهابيون" بالطبع، دفع بهم إلى خَلْق مفهوم "التكفير" ضد المسلمين الذين لم يتّفقوا مع آرائهم الأصولوية، علماً أن عبارت مثل الكفر والإلحاد والزندقة وسواها هي ألفاظ تعود لعقلية العصور الوسطى الظلامية، إذ لا معنى لها في عالمنا الحديث. لقد كان من الغريب أن تُطلق هذه العبارات وتطبّق على الآخرين وكأنها تحصيل حاصل لا تحتاج إلى مجرَّد نقاش. والسبب في ذلك – كما سنرى لاحقاً – يتعلّق في مناهج وبرامج التعليم/ التثقيف المختلفة، حيث لم يحصل تفكيك لعقلية العصور الوسطى وأطروحاتها الدوغمائية، بل تم التعامل معها كأنها حقائق نهائية!

(1) نقلاً عن: رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق. مرجع سابق. ص ص 133– 134.
(2) انظر: فازلا، يورغن. من أصولي إلى ملحد. مرجع سابق. ص 59.

لكي نتعمّق في فهم المنشأ التاريخي للتشدّد والانغلاق الفكري عند "الوهابيين"، وكيفية تشكّل أصولويتها، ينبغي أن نرجع في الزمن بعيداً إلى الوراء وذلك قبل قيام "الوهابية" نفسها. وأقترح ههنا العودة إلى لحظة الفقيه أحمد بن حنبل (780– 855م) مُنشأ المذهب الحنبلي (أحد مذاهب أهل السُّنة الأربعة)، والمؤسّس الأول للأصولوية الدينية الإسلامية الأكثر عنفاً وتشدّداً.

لقد ألحَّ ابن حنبل أكثر من غيره على ضرورة العودة إلى "حَرْفية" النص الديني الإسلامي الخالص، أي أَخْذ القرآن على حَرْفيته من دون أيّ تأويل مجازي، أو حتى من دون أي تأويل بالمرّة.[1] بعبارة أخرى ((نصح [ابن حنبل] بعدم اللجوء إلى الرأي الشخصي على الرغم من أن أبا حنيفة كان يقول بذلك. ثم قال بأن تفسير القرآن ينبغي أن يكون حَرْفياً، ونهى بالتالي عن أيّ تفسير مجازي له، أو لكلماته كما كانت تفعل المعتزلة مثلاً)).[2] بذلك أضحى ابن حنبل – كما يقول المفكّر جورج طرابيشي – الممثِّل الأكثر تطرّفاً لمدرسة "نقض الرأي".[3]

جاء من بعد أحمد ابن حنبل تلميذه أحمد بن تيمية (1263–

(1) ينسب للصحابي أبي الدرداء (ت 32هـ/652م) قوله: ((لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يرى للقرآن وجوهاً كثيرة)). (نقلاً عن: العلوي، هادي. (2007). المستطرف الجديد – مختارات من التراث. (ط.3). دمشق: المدى. ص 270).

(2) المؤدب، عبد الوهاب. مرض الإسلام. نقلاً عن: صالح، هاشم. (2010). الإسلام والانغلاق اللاهوتي. (ط.1). بيروت: دار الطليعة. ص 112.

(3) طرابيشي، جورج. (1998). مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. (ط.1). بيروت: دار الساقي. ص 83.

1328م) وهــو فقيــه ســوري، كان حَرْفيــاً ظاهرياً إلى أقصــى حدّ ممكن كمعظم الحنابلة، ولهذا السبب حــارب الفلسفة وتأثيرات المنطق اليوناني علــى الفكر الإسلامي، كما حارب الطوائف الباطنية متّهماً إيّاها بالزندقة لأنها تُكــثر من اللجوء إلى التأويل المجازي للنصــ، وتخرج على التفسير الحَرْفي الذي يتعلّق به الحنابلة أشد التعلّق. كما أدان نظرية "وحدة الوجود" للشيــخ الأكــبر الفيلسوف ابن عربــي[1] وبعض الصوفيــة، واعتبرها أكثر خطورة على التوحيد من عقيدة المسيحيين القائلة بالتثليث وحلول الله في المسيح.[2] ولا ننسى أيضاً أن ابن تيمية أدان زيارة قبور الأولياء الصالحين، بل وحتى قبر الرسول (ﷺ) في المدينة، واعتبر ذلك عودة إلى زمن الجاهلية

(1) لا تعني "وحدة الوجود Unity of Being" عند ابن عربي حلول الله تعالى في الكون Pantheism – مع أنها في الغالب تُحدَّد على هذا النحو – بل تعني – على الأصح – محاولة ابن عربي إعادة نسبة أصول الأشياء جميعها ورُتْبتها الوجودية إلى الله تعالى مع الاحتفاظ باستقلالها الوجودي في الوقت نفسه. بعبارة أخرى، تعني وحدة الوجود عند ابن عربي أن الحقيقة الوجودية واحدة في جوهرها متكثّرة في صفاتها وأسمائها، لا تعدّد فيها إلا بالاعتبارات والنسب والإضافات، وهي قديمة أزلية لا تتغير وإن تغيرت الصور الوجودية التي تظهر فيها. وذلك غير القول بالحلول في الكون. (انظر: ألموند، أيان. (2011). التصوف والتفكيك: درس مقارن بين ابن عربي ودريدا. (ط.1). (حسام نايل، مترجم). القاهرة: المركز القومي للترجمة. ص 46). جدير بالذكر أن الكويتيين، ولاسيما الشخصيات الدينية ومن لفّ لفها ترى في نظرية "وحدة الوجود" لابن عربي ((كفرا وضلالا)). (انظر: الرشيد، عبدالعزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 358). وهو الموقف عَيْنه الذي تبناه كل من ابن تيمية ومحمد بن عبدالوهاب.

(2) انظر: المؤدب، عبد الوهاب. مرض الإسلام. نقلاً عن: صالح، هاشم. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. مرجع سابق. ص 112.

وعبـادة الأوثان[1] وينبغي استئصالهـا.[2] وقد أخذ "الوهابيون" ومن لفّ لفهـم عنه ذلك، فقاموا بهدم كل قبور الصحابة، وكل الآثار الموجودة في شبـه الجزيـرة العربية مثل: هدم قـبر وقبة زيد بن الخطـاب (أخي عمر بن الخطـاب، وأحد شهداء حـروب الرِّدة، دُفن هناك مـع آخرين من طرف خالـد بـن الوليد)، وقَطْـع شجرة "قرويعـة"، وشجرة "الذِّيـب"، وهَدم المَشَاهد والقبور عامة.[3]

لقد تأثَّر محمد بن عبد الوهاب مباشرة بابن تيمية، فمثلاً، عَنْوَن هذا الأخير الجزأين الأولين من كتابه (الفتاوى) بالحرف الواحد: ((توحيد الألوهية)) و((توحيد الربوبية))، وهذا ما أخذه عنه مباشرة ابن عبدالوهاب إلى درجة النَّقل الحرفي لبعض الفقرات فضلاً عن الآيات، باستثناء المسائل الكلامية والتي من سوء الطالع بقيت هامشية في دعوة ابن عبد الوهاب لطغيان النّقل على عقله.[4] كما استعاد ابن عبد الوهاب نظرية ابن تيمية في "الولاء والبَراء"؛ أي الولاء لله والبراءة من الكفّار. وقد أصبحت عقيدة الولاء والبراءة جزءاً من الدعوة "الوهابية"، تُلقَّن للطلبة

---

(1) روى بعض المؤرخين أن الوهابيين ((أزالوا من فوق قبة الحرم النبوي الشريف ما كان من شكل الهلال والكرة المذهبين، وإنه كان من مرادهم هدم القبة ولكن سقط اثنان من الفَعَلة الذين صعدوها لإزالة الكرة والهلال الذهبيين فماتا فامتنعوا من هدم القبة لذلك)). (رضا، محمد رشيد. مقالات الشيخ محمد رشيد رضا. مصدر سابق. ص 1617).

(2) المؤدب، عبد الوهاب. مرض الإسلام. نقلاً عن: صالح، هاشم. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. مرجع سابق. ص 113.

(3) الرديسي، حمادي و نويرة، أسماء. الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر. مرجع سابق. ص 36.

(4) المرجع السابق. ص ص 99– 100.

والتلاميذ في المدارس، وتُعلِّم الأبناء تجنّب مخالطة الأجانب، أو حتى الرَّد عليهم بالتحية، فضلاً عن تكفير العالم بأسره.[1] كذلك تَبع محمد بن عبد الوهاب شيخه ابن تيمية في تكفير الفلاسفة ورموز الفكر الإسلامي مثل تكفير ابن عربي وسواه.[2]

جدير بالذكر أنه لما كان صريح العقل وصحيح النّظر مصادماً كل المصادمة لما اعتقدته "الوهابية"، فقد نبذوا العقل جانباً، وأخذوا بظواهر النّقل فقط، وإنْ نتج منه المحال ونتج عنه الغيّ والضلال. وإذا قام أحد ما بالردّ عليهم بالبراهين العقلية والمنطقية، وأثبت لهم أن ذلك منافٍ للألوهية عند العقل، قالوا في الجواب: لا مجال للعقل البشري الحقير في مثل هذه الأمور التي طَوْرها فوق طَوْر العقل، فأشبهوا في ذلك النصاري في دعوى التثليث، فإنك إذا سألتهم قائلاً: كيف يكون الثلاثة واحداً والواحد ثلاثة؟ قالوا: إن معرفة هذا هو فوق طَوْر العقل، ولا يجوز إعْمال الفكر في ذلك![3]

"سياسات التوهيب"

نحن في الكويت، على الرغم من أننا لم نعتنق العقيدة "الوهابية" قط، فإن هذا الفكر نظراً لانتشاره في منطقة شبه الجزيرة العربية وأطرافها،

(1) المرجع السابق. ص 117.
(2) المرجع السابق. ص 74.
(3) انظر: رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق. مرجع سابق. ص 165– 166.

فضلاً عن العراق والشام ومصر بالسيف[1] والدعوة[2]، كان لا بد له ولأطروحاته أن تتسرّب لنا من قَنَاة ما، لعلها تكون قَنَاة الشيخ محمد رشيد رضا، أو السيد محمود شكري الآلوسي[3]، أو سواهما من المناصرين أو

(1) يمكن أن أذكر، على سبيل المثال لا الحصر، احتلال "الوهابيين" البحرين سنة 1810، وتعيينهم عبدالله بن عفيصان وكيلاً عليها، ومحاولتهم إدخال الدعوة "الوهابية" إلى البحرين. (انظر: الخليفة، مي محمد. (2002). عبدالله بن أحمد: محارب لم يهدأ- ربع قرن من تاريخ البحرين السياسي. (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر. ص 26). كذلك يمكن أن أشير إلى ما لقيته التعاليم "الوهابية" حوالي سنة 1920 من انتشار واسع في بعض الإمارات، ولاسيما في رأس الخيمة والشارقة وخورفكان وغيرها. (انظر: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب. مرجع سابق. ص 80 وما بعدها). كما كان لـ "الوهابية" حضورها الكبير في قطر أيضاً، ولاسيما بعد غزو الزبارة، إذ ((تلقّف)) الشيخ جاسم بن محمد بن ثاني (1825- 1913) - حاكم قطر بدءاً من سنة 1876 - دعوة محمد بن عبدالوهاب وتبناها ونشرها في قطر وخارجها، وحمل على عاتقه - بحسب كلمة ألقاها أمير قطر الشيخ حمد بن خليفة آل ثاني في افتتاح جامع محمد بن عبدالوهاب في الدوحة - مسؤولية نشر كتب الدعوة "الوهابية" وطباعتها في الهند. (انظر: جريدة العرب. الدوحة. العدد 8588. (2011، 17 ديسمبر)). كذلك بلغت "الوهابية" عُمان بعد أن غزت أهم مراكزها مثل صحار ومطرح وغيرهما. (انظر: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب. مرجع سابق. ص 85 وما بعدها).

(2) لا ننسى أن الدعاية/الدعوة "الوهابية" تميّزت برؤيتها التبسيطية للدين، الأمر الذي سهّل على عامة الناس البسطاء فهمها، وبالتالي، قبولها واتباعها. كذلك فإن شعارات هذه الدعوة لا يمكن الاختلاف عليها، ولو بالظاهر، فلا خلاف على تنقية الإسلام من "البِدَع" المستحدثة، أو الرغبة بالعودة إلى سنّة السلف الصالح وغير ذلك من الشعارات المخاتلة التي حبّذها كثير من الناس في الكويت ومنطقة شبه الجزيرة العربية. وقد كانت "الوهابية" - ومن قبلها الحنبلية - تجنّد دعاتها من صفوف المحدِّثين والوُعَّاظ والقُصَّاص ممن هم على صلة بالطبقات الشعبية العميقة. وعلى هذا النحو امتلكت طاقة تعبوية ما أتيحت لأية فرقة دينية سنّية أخرى.

(3) كان الشيخ عبد العزيز الرشيد (الحنبلي السلفي)، أحد أبرز الوجوه الدينية والعلمية والثقافية في الكويت مطلع القرن العشرين، وقد تتلمذ - عندما رحل إلى بغداد - على يد السيد محمود شكري الآلوسي، وفيما يبدو أنه وتحت تأثير أستاذه قام بتأليف رسالة بعنوان (تحذير المسلمين من اتباع غير سبيل المؤمنين)، وكان القصد من وضعه تلك الرسالة هو الرد على قصيدة الشاعر

المُسَوِّقين لهذا الفكر الذي يجد جذوره في المذهب الحنبلي، وفتاوى ابن تيمية.[1] يقول النائب السابق في مجلس الأمة الكويتي وأحد مؤسّسي حركة القوميين العرب الدكتور أحمد الخطيب (ولد 1928م) في مذكراته التي جاءت بعنوان (الكويت: من الإمارة إلى الدولة) ما نصه: ((مع أن الكويتيين لم يعتنقوا المذهب الوهابي بل إنهم في أوقات قاتلوه، إلاّ أن الجو العام في الجزيرة العربية تأثّر في أكثر من موقع بهذا المذهب، وتسبّب في مشكلات لم أفهمها)).[2] ولا شك، في تقديري، أن الكويت شأنها في ذلك شأن جاراتها في المنطقة قد تأثّرت بـ "الوهابية"[3] إن لم تكن

العراقي معروف الرصافي (1877– 1945) المعنونة بـ (التربية والأمهات) والتي وردت فيها آراء كانت تعد آنذاك آراءً تحررية بالنسبة إلى المرأة، وقد تضمنت رسالة الرشيد، التي نشرت في بغداد عام 1911، محاربة تعليم المرأة وخروجها إلى المدارس، وتفضيل الرجال على النساء. (انظر: مجموعة من الباحثين. (2006). موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين. (ط.1). ج10. بيروت: دار الجيل. ص ص 322– 323). وكان الشيخ عبدالعزيز الرشيد – بحسب رواية نجله الأستاذ يعقوب الرشيد – يعتقد أن قصيدة الرصافي تحمل تحيّزاً للمرأة، وأنه طالب لها بحقوق تدخل في باب اللغو والإفساد. (انظر: الكردي، زينب. (1981، يوليو). عبدالعزيز الرشيد رائد الصحافة في الكويت. مجلة الكويت. الكويت. العدد 10. ص 96). وكان الشيخ الرشيد قد استكتب عدداً من الشخصيات الدينية عندما أصدر مجلته (مجلة الكويت) عام 1928 منها السيد محمود شكري الآلوسي. (انظر: الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 286).

(1) للمزيد من أسماء رجال الدين المناصرين للعقيدة "الوهابية" الحنبلية السلفية في الكويت انظر كتاب: المنيس، وليد عبدالله. الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية. مرجع سابق. ص ص 14، 56، 61، 68– 69، 76– 77.

(2) الخطيب، أحمد. (2007). الكويت: من الإمارة إلى الدولة. (ط.1). ج1. بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي. ص 34.

(3) يُذكر أن الشيخ عثمان بن سند (1766– 1827) كان قد استوطن البصرة (العراق) نازحاً من الكويت (جزيرة فيلكا) يوم كانت شبه الجزيرة العربية وأطرافها غاصّة بدعوة "الوهابية"

اعتقاداً واتّباعاً، ففكراً ومقولات. بعبارة أخرى، قد لا يكون الكويتيون "وهابيين"، ولكن "سياسات التوهيب Wahhabinalization"[1] هي التي سادت وانتشرت أولاً في الأوساط الثقافية الدينية والاجتماعية المحافظة، ثم تسرّبت شيئاً فشيئاً إلى صعيد الحشود من الناس، علماً بأن هذه السياسات قد تَسَربلت بأسماء عدة كان أبرزها هو "السَّلفية".

وممّا يمكن أن أذكره في سياق تعرّف الكويتيين بالفكر "الوهابي" ذلك الدور الذي لعبه الحجّاج الكويتيون في نقل أطروحات وأخبار الدعوة "الوهابية"، سواء برواية ما شاهدوه من أحداث[2]، أو بنقل ما سمعوه من أخبار، أو بجلب ما وقع بين أيديهم من نصوص ورسائل نشرها "الوهابيون" حول دعوتهم بين الحجّاج القادمين من أقطار عربية وإسلامية

في النصف الثاني من القرن الثامن عشر. (انظر: رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق. مرجع سابق. ص 127). ونعلم أن ابن سند كان قد تكلم على "الوهابية" في كتابه (مطالع السعود) وذمّ طريقتهم، بل شنّع عليهم، وهذا الكتاب صنف في السنة الأخيرة من عمره. (الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 27).

(1) أتبنى ههنا مصطلح "سياسات التوهيب" الذي يعني جملة الأساليب التي لجأ إليها أهل الخطاب "الوهابي" في الترويج لأفكارهم، أي دعوة الآخرين إلى الانخراط والتماهي مع فكرة هذا الخطاب الرئيسة وهي التمذهب بخطاب الفقيه أحمد بن حنبل في ضوء قراءة محمد بن عبدالوهاب. (انظر: رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق. مرجع سابق. ص ص 13– 14).

(2) انظر حادثة الحجّاج الكويتيين الذين لم يمرّوا بالدرعية، فجرى غزوهم وأسرِهم من لدن جنيان بن رشيد الدوسري – من أتباع عبدالعزيز بن سعود – الذي أخبرهم بتعذر الحج من دون أن يأتوا إلى الدرعية ويعاهدوا على الوهابية. (انظر: انظر: لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب. مرجع سابق. ص ص 52– 53).

شتى. علماً بأن سعود بن عبد العزيز (1750- 1814م) المتحالف/ المتعاهد مع "الوهابيين" كان قد استولى على الحرمين الشريفين بين سنتي 1803 (تاريخ سقوط مكة) و1805 (تاريخ سقوط المدينة المنورة).

كذلك لا يفوتني - في سياق الحديث عن احتكاك أهل الكويت بـ "الوهابية" - من الوقوف عند ما ذكره الأستاذ عبد العزيز حسين في كتابه (محاضرات عن المجتمع العربي في الكويت) من أنه بينما كانت الكويت تخطّ السطور الأولى في كيانها المادي، كان وسط الجزيرة العربية يغلي بالأحداث، وكانت الحركة "الوهابية" تبدأ بداية فيها شدّة وعنفوان، وبدأت تُدخل شعارات جديدة في غزوات القبائل، وبدأ الثنائي محمد بن عبد الوهاب - محمد بن سعود يعملان في تسيير دفّة الصراع في الدرعية. وأصبح كل ركن في الجزيرة لا يخضع لهذا الثنائي واجبا حربه وإخضاعه وإلْباسه، إنْ بالرفق وإنْ بالقوة، ثَوب الدعوة الجديدة.[1] وتذكر مصادر التأريخ أنه قامت، في البداية، اشتباكات/مناوشات حربية بين الكويتيين و"الوهابيين" في سنوات 1793 و 1794 و 1797، ثم في سنة 1808.[2] غير أنه وبدءاً من النصف الثاني من القرن التاسع عشر تحسَّنت العلاقات بين الطرفين وكانت ((الكويت على علاقة طيبة بالوهابيين)).[3] ولكن ما لبثت أن ساءت الأمور لاحقاً، عندما أدت العلاقة بين الطرفين إلى نشوب

(1) انظر: حسين، عبد العزيز. محاضرات عن المجتمع العربي في الكويت. مرجع سابق. ص 29.
(2) للمزيد من التفاصيل انظر: أبو حاكمة، أحمد مصطفى. (1967). تاريخ الكويت. ج1 (القسم الأول). الكويت: لجنة تاريخ الكويت. ص ص 253- 255، 322.
(3) أبو حاكمة، أحمد مصطفى. (1984). تاريخ الكويت الحديث 1750- 1965. (ط.1). الكويت: ذات السلاسل. ص 228.

معركتين عنيفتين، الأولى معركة (حمض)[1] سنة 1919 انتصر فيها "الوهابيون"، واضطر الكويتيون أمام تخوّفهم من تكرار الهجوم عليهم إلى بناء سور حول الكويت (السور الثالث) عام 1920 لحماية مدينتهم من هجمات "الوهابيين". أما الثانية فهي معركة (الجهرة) أو (الجهراء) في أكتوبر 1920 حيث قاد فيصل الدّويش، أبرز قادة "الوهابيين"، جيشاً لاحتلال الكويت[2]، ولكنه بعد معركة شديدة في الجهرة، انسحب الدّويش إلى نجد بعد أن كبّد جيش الكويت خسائر كبيرة.[3] وكانت آخر معركة في تاريخ الكويت هي معركة (الرّقعي) سنة 1928، وكان طرفها الآخر هو جماعات من "الوهابيين" الذين قَدِمُوا لاحتلال إحدى الحاميات الكويتية وتكبّدوا خسائر جسيمة في عودتهم.[4]

روافد أخرى للأصولية

قد تكون هناك قنوات أخرى تسرّبت منها "سياسات التوهيب"، أو الفكر الأصولي المتشدّد بصورة عامة إلى الكويت، فلا يفوتنا أن

(1) للمزيد انظر: الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 248 وما بعدها.
(2) يذكر المؤرخ الكويتي سيف مرزوق الشملان أنه خلال معركة الجهرة جرت محاولة للصلح بين الطرفين، وكانت شروط "الوهابيين" فيها أربعة هي: الرجوع إلى الدين الإسلامي (أي اعتناق المذهب الوهابي)، ترك المنكرات، ترك شرب الدخان وتكفير الأتراك! (مجموعة من الكتّاب. (1986). الكويت.. ربع قرن من الاستقلال (كتاب العربي 10). الكويت: مجلة العربي. ص 27).
(3) حسين، عبد العزيز. محاضرات عن المجتمع العربي في الكويت. مرجع سابق. ص ص 29، 38.
(4) مجموعة من الكتّاب. الكويت.. ربع قرن من الاستقلال. مرجع سابق. ص 28.

الزبير - القريبة من الكويت - وهي بلدة تقع على الفرات على مسافة قصيرة من البصرة[1] وغالبية سكانها من أهل نجد[2] ومن البدو المتحدّرين

(1) كانت مدينة البصرة نفسها التي أقام فيها محمد بن عبدالوهاب في نحو عشرينيات القرن الثامن عشر، مركزاً لبثّ الدعوة الوهابية، فبعد استقراره بالبصرة بوقت قصير أقام ابن عبدالوهاب علاقة مع السلطة هناك ممثلة برئيس الشرطة الذي تأثر بفكره ودافع عنه، وراح محمد بن عبدالوهاب بعد ذلك يتحصّل على ضمانات عدة في حرية الكلام ومخاطبة الرأي العام في المجتمع البصري، فضلا عن حصوله على مسكن لائق، ودعم تمويني مستمر، وصار الناس يلتفّون حول ابن عبدالوهاب ودروسه وخُطبه، وأصبح له، فيما بعد، متلقّون من أعيان البصرة، منهم الشيخ أنس بن درويش، والشيخ شهاب الدين الموصلي قاضي البصرة يومها، والقاضي حسين إسلامبولي، فضلاً عن الشيخ محمد المجموعي وأولاده. (للمزيد انظر: رسول، رسول محمد. الوهابية والعراق. مرجع سابق. ص 67).

(2) تذكر بعض المراجع أنه في الربع الأخير من القرن العاشر الهجري (السادس عشر الميلادي) بدأت هجرة أبناء نجد من بلادهم إلى مدينة البصرة الحديثة، والغرض الأساسي من ذلك هو كسب الرزق والعمل في بساتين نخيلها، ولكن بُعد المسافة بين بلادهم والبصرة والانتظار إلى موسم آخر، مع محصولهم القليل مما كسبوه، طرأ على بال بعضهم الإقامة في البصرة مدة أطول، لينالوا قسطاً أكبر من الرزق، فكان ذلك، ولما أقاموا فيها وجدوا أنها لا تتناسب مع نمط حياتهم الذي ألفوه في بلادهم نجد لأسباب تتعلق بالاختلاف بينهم وبين أهل البصرة في الطباع والعادات والتقاليد، مع الاختلاف في بعض العقائد الدينية. ولهذه الأسباب وغيرها آثر المهاجرون النجديون السكن والاستقرار في الزبير، وهي في أول نشأتها. ويوضح أحد الكتّاب الأسباب التي أدت بالمهاجرين النجديين إلى اختيار الزبير، مشيراً إلى أن أجواءها وطبيعة أراضيها مماثلة لبلادهم نجد، وعدم وجود موانع طبيعية تحول بين نجد والزبير، ووجود علامات تدلهم على الطريق كوادي الباطن، وجبل سنام وهو العلامة الواضحة التي يعرفون منها قرب وصولهم إلى الزبير، إضافة إلى وجود بحيرات مياه حلوة مع توافر المياه الجوفية الصالحة للزراعة، ورعي الماشية، ووفرة مواد البناء كالتربة النقية والجص والحصباء والرمل والطابوق المفخور، ووجود حركة تجارية بين حاضرة البصرة الحديثة وباديتها، وخدمة حجاج بيت الله الحرام المارين عليها، كما أن الزبير تتصل بطرق برية إلى بلاد نجد وبلدان الخليج العربي، وأنحاء العراق، وبلاد الحجاز والشام، حتى بلاد أوروبا. (للمزيد أنظر: الخريف، بدر. (2010، أكتوبر). الزبير.. كيان سعودي على أرض العراق أقامه المهاجرون النجديون قبل أربعة قرون. جريدة الشرق الأوسط. لندن. العدد 11644).

على البلدة من الصحراء، كانت أحد مقاصد العلوم الشرعية الأصولية المتأثرة بـ"الوهابية" في المنطقة، فهي ((يومئذ حاضرة العلم الحنبلي))[1].
وقد درس في الزبير، التي عُرفت بعدد من علماء الدين السّلفيين، نَفَر من الكويتيين الذين تقلّدوا لاحقاً مواقع بارزة في الحياة الفكرية والدينية والاجتماعية الكويتية، يمكن أن نذكر منهم، على سبيل المثال لا الحصر، الشيخ محمد بن عبدالله الفارس، الشيخ عبدالله بن خلف الدحيان، والشيخ أحمد الخميس، والشيخ عبدالعزيز الرشيد وغيرهم.

جدير بالذكر أن "الوهابيين" قد ظهروا بقوة كبيرة في ضواحي الزبير[2] مع بداية سنة 1804 [3]، وقد وجدوا لهم – بصورة ما – موطئ قدم، لاسيما مع تفشّي الجهل بين عامة الناس، وصرامة العادات والتقاليد والأعراف، فضلاً عن كون غالبية سكان الزبير يعودون في أصولهم إلى قبائل وأُسر نجدية. من هنا، حاول "الوهابيون" بَسْط نفوذهم عليها بالقوة، غير أنهم فشلوا في ذلك. ثم توالت محاولاتهم وهجماتهم عليها والتي وصلت إلى ثلاث غزوات، لكن فشلهم في السيطرة العسكرية/السياسية، لم يمنع من بلوغ دعوتهم إليها وانتشار بعض أفكارهم ومقولاتهم هناك.

(1) الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 158.
(2) يذكر أن محمد بن عبدالوهاب فرّ إلى الزبير بعد أن طُرد من البصرة التي نزل فيها عند أحد علمائها وهو الشيخ محمد المجموعي (إمام جامع المجموعة) في نحو عشرينيات القرن الثامن عشر، ولكن بعد أن اكتشف المجتمع البصري تطرّفه الأعمى اجتمع جمهور منهم في مظاهرة يقودهم فيها رؤساؤهم فأخرجوه من البصرة القديمة مطروداً منبوذاً، ففرّ ابن عبدالوهاب إلى الزبير بعد أن ساعده أحد البصريين ويُدعى أبو حميدان وكان عمله مكارياً. (انظر: رسول، رسول محمد. الوهابيون والعراق. مرجع سابق. ص 29).
(3) دوكورانسي، لويس. الوهابيون – تاريخ ما أهمله التاريخ. ص 36.

وينبغي ألا ننسى أن بيئة الزبير صحراوية، وهي بيئة نَجِدُ فيها التزمّت مجسَّداً في التبتّل المفروض قسراً، ومن ثم لا يمكن لبيئة كهذه - والأمر كذلك - ولبيئة الكويت - المتأثرة بها - أن ترتضي سماع، أو تداول أشعار تنضح/تنزع إلى "الوجودية" كالتي شدا بها فهد العسكر لاحقاً مثل قصائد: ((في الأحمدي))، أو ((بأبي هائمة زُفّت لهائم))، أو ((أَسْفَر الصُبح)).

ولا يفوتني أن أهمية وتأثير الزبير تأتي أيضاً من كونها مسقط رأس العديد من الأسر والعوائل الكويتية، وأنها بسبب موقعها الذي يجعل منها المدخل الرئيس لمدينة البصرة من ناحية الصحراء، تُعد شرياناً حيوياً للتجارة والاستيراد والتصدير من الكويت وإليها، فقد وجدت في الزبير جالية كبيرة من التجّار النَّجديين الذين احتكروا التجارة هناك مع شبه الجزيرة العربية. وقد ساهم كل ذلك في قيام حركة تعليمية مبكرة تمثّلت في إنشاء مدارس عديدة منها مدرسة كان قد أسَّسها وأدارها محمد أمين الشنقيطي (1876- 1932م) وهو شيخ دين سلفي يتحدر من أسرة موريتانية، ((ينزع في كثير من آرائه إلى الأخذ بآراء تقي الدين ابن تيمية (...) [و] على هذا النهج سار الشنقيطي في تعليمه، ووعظه، وإرشاده في مدينة الزبير))[1]، كما كان ((متأثراً بآراء (...) محمد بن عبدالوهاب[2]))[3].

(1) الخالدي، عبداللطيف الدليشي. (1981). من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي. (ط.1). الجمهورية العراقية: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية. ص ص 96، 99.

(2) كان الشيخ محمد أمين الشنقيطي على علاقة وثيقة بالشيخ محمود المجموعي حفيد الشيخ محمد المجموعي أستاذ محمد بن عبدالوهاب صاحب المذهب "الوهابي". (المرجع السابق. ص216).

(3) المرجع السابق. ص 99.

تجدر الإشارة إلى أن الشيخ الشنقيطي كان قد جاء إلى الكويت بدعوة ليعمل مدرِّساً في الجمعية الخيرية[1] أولاً، ثمّ في المدرسة المباركية بعد ذلك[2]، وخلال فترة بقائه في الكويت كان الشنقيطي ((دائباً على إلقاء الدروس في الفقه والحديث، والوعظ والإرشاد بهمّة ونشاط)).[3] ومن خلال هذه الدروس ((بثّ منهجه في شَجب البدع[4]، والضلالات، والتنديد بالمنكرات والمحرمات)).[5]

كذلك كانت هناك شخصيات دينية عديدة وَفَدَت إلى الكويت قادمة من الزبير ونواحيها، بقصد التدريس والتعليم والوعظ في مدارس ونوادي وجوامع الكويت، غير أن كثيراً منها كان ذا أثر تخرّيبي/سلبي على التعليم ومن ثم على المجتمع في الكويت، منهم على سبيل المثال لا الحصر، الشيخ محمد خراشي، وهو أصولوي مصري، ظلّ متربعاً على كرسي وظيفته مديرا ومعلّما في المدرستين المباركية والأحمدية[6]، وما

(1) المرجع السابق. ص 103.

(2) انظر: فازلا، يورغن. من أصولي إلى ملحد. مرجع سابق. ص 29.

(3) الخالدي، عبداللطيف الدليشي. من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي. مرجع سابق. ص 106.

(4) لا ننسى أن كل هجمات الأصولوية ومن لفّ لفها تجاه مخالفيهم - مثل الوجوديين - ارتكزت على قاعدة رئيسة في الفقه الإسلامي هي قاعدة "البدعة" أو بلفظة تفيد المعنى نفسه. (للمزيد انظر: عيدان، عقيل يوسف. شؤم الفلسفة. مرجع سابق. ص 74- 75).

(5) الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 691.

(6) تذكر المراجع أن الشيخ محمد أمين الشنقيطي قد قام باستدعاء الشيخ محمد خراشي بعد طرده من الكويت ليعمل مدرساً معه في جمعية/مدرسة (النجاة) التي أسسها الشنقيطي في الزبير عام 1920. (انظر: الخالدي، عبداللطيف الدليشي. من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي. مرجع سابق. ص 205).

كان ليترك مكانه لولا كثرة ما وجّه إليه من لوم وتقريع لأعماله السيئة التي خلّفها، وللخِلال الشّنيعة التي اتصف بها، والمُخزيات التي بسببها - كما قال الشيخ عبدالعزيز الرشيد ((كان يجدر به أن يُواري نفسه بالتراب لو كان من أهل الحياء)).[1]

وكان هناك أيضاً الشيخ أحمد بن محمد الفارسي (1839- 1933) الذي استوطن الكويت لفترة من الوقت، وعمل في أكبر مساجدها إماماً وواعظاً ومرشدا.[2] كما كانت له مجالس للتدريس مثل مجلسه في ديوان حمود الجرّاح، ومجلسه في ديوان ملا حسين التركيت الذي كان يحضره عدد من الرجال كانت العامة تطلق عليهم اسم "المطاوعة".[3]

لقد كان الشيخ الفارسي أحد حراب الأصولوية في الكويت ومن أبرز الذين حاربوا محاولات الانفتاح أو التجديد، فقد كان يرى في التعليم الحديث - بحسب رواية الأستاذ خالد سعود الزيد ((وجهاً للإلحاد أو

(1) انظر: الرشيد، عبدالعزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 357.

(2) يذكر الباحث الدكتور يعقوب يوسف الغنيم أن الشيخ أحمد بن محمد الفارسي، وهو من علماء الكويت البارزين (هكذا)، كان من الذين قاموا بالإمامة والوعظ في مسجد (الحداد) الذي يعد من أقدم مساجد مدينة الكويت حيث تأسّس المسجد عام 1776. (انظر: الغنيم، يعقوب يوسف. (2006). يوم من الماضي. (ط.1). الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية. ص ص 16- 17). كما يذكر أحد المراجع أن الشيخ الفارسي أمّ في مسجد الخليفة زمناً. (الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 238).

(3) انظر: الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 238.

مؤدِّياً له))[1]. كما قام بتكفير عدد كبير من الشخصيات الفكرية والدينية التي زارت وعملت في الكويت ووصفهم بالإلحاد أيضاً، بل وأغرى العامة بهم، وأباح دم بعضهم وحتى من كان يقتفي نهجهم، وقد أطلق الشيخ عبدالعزيز الرشيد على الشيخ أحمد الفارسي وأتباعه اسم ((الدجّالين))، وقال عنه ما نصه: ((ها هو رجل من بله أهل فارس وأذنابهم، قد عَلاَ منصّة الوعظ والإرشاد في آخر شوال من هذه السنة (أي سنة 1344هـ/1926م) في أكبر جامع في الكويت، وقد التفّ حوله كثير من الناس لسماع وَعْظه البارد، وإرشاده المُظلم، التفُّوا حوله وأنصتوا لمَا ينطق به من هجر القول في أساطين الإسلام، وأقطاب الإصلاح، والطعن الشنيع في أديانهم المتينة، والقَدْح في أَعْرَاضهم الطاهرة النقية. أمثال الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده، وتلميذه الأكبر السيد رشيد رضا، والأستاذ الكبير الزعيم التونسي الشيخ عبدالعزيز الثعالبي، وغيرهم ممن لهم أقدام راسخة في العلم والدين. وكان مع هذا يضم إلى الطعن في هؤلاء الكرام (...) التَّنفير من الكتب العصرية وأربابها، ومطالعة الصحف بسائر أنواعها، زاعماً أن ذلك ليس من الدين))[2].

(1) الزيد، خالد سعود. (1983، يوليو). كشف بالمسرحيات التي عرضت قبل عام 1962 في الكويت. مجلة البيان. الكويت. العدد 208. ص 5.

(2) نقلاً عن: الخالدي، عبداللطيف الدليشي. من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي. مرجع سابق. ص 212. جدير بالذكر أن الطبعة الثانية من (تاريخ الكويت) بإشراف الأستاذ يعقوب الرشيد نجل المؤلف جاءت خالية من كثير مما ورد في الطبعة الأولى، التي أشرف المؤلف على طبعها يوم كان حياً، حول الشيخ أحمد الفارسي.

وكان ضمن الشخصيات الأصولوية التي وفدت على الكويت أيضاً الشيخ عبدالعزيز بن صالح العلجي الأحسائي ((زعيم زعماء)) الأصولويين في الكويت، وفقاً للشيخ عبد العزيز الرشيد، والذي قال عنه ما نصه: ((يفد هذا الرجل إلى الكويت من الأحساء فيقيم هناك مدة ينفث فيها سمومه القتّالة (...) ومن أخف ما كان يحدّث به استسهال معتقديه إطلاق الكفر والإلحاد على المسلمين، واستحلال دماء الموحِّدين وتقرّبهم إلى الله بهجر المؤمنين)).[1] وذكر الرشيد أن بعضاً من أتباع الشيخ العلجي في الكويت[2] حَكموا جرّاء تعاليم شيخهم بكفر عدد من الشخصيات الدينية الإسلامية مثل الشيخ محمد رشيد رضا، كما ((صرّح بعض معتقديه في مجلس عام بقوله: إن قتل ثلاثة من أهل الكويت ثمن لدخوله الجنة بغير حساب [هم] الشيخ يوسف بن عيسى الجناعي، والشيخ صقر بن سالم الشبيب، وكاتب هذه السطور [الشيخ عبد العزيز الرشيد])).[3]

---

(1) الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص ص 345- 346.

(2) جدير بالذكر أن الشيخ محمد بن سليمان الجراح (1904- 1996)، أحد رجال الدين الكويتيين المعروفين، كان قد تعلّم ودرس على الشيخ عبدالعزيز العلجي. (انظر: المنيس، وليد عبدالله. الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية. مرجع سابق. ص 76). كذلك درس وتعلم على يد العلجي شخصيات دينية كويتية أخرى مثل: الشيخ عبدالعزيز قاسم حماده (1894- 1962)، والشيخ عطية بن أحمد الأثري (1903- 1961)، والشيخ محمد بن صالح التركيت. (انظر: موقع "الأحساء" www.ahsaweb.net). وكان من تلامذته المقربين في الكويت الشيخ محمد بن حمد الرومي الذي ميّز نفسه عن الآخرين بأنه كان يلازم الشيخ العلجي إذا قَدم إلى الكويت. (الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 412). ومن تلامذته أيضاً ملا سعود بن راشد الصقر، الشيخ عيد ابداح المطيري ومجموعة من أبناء عائلة الرومي. (المرجع السابق. ص 676).

(3) الرشيد، عبدالعزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 347.

والآن، إذا كان ذلك الموقف الأصولوي العنيف من لدن الشيخ العلجي وأنصاره تجاه هذه الشخصيات التي أرى - شخصياً - أن بعضاً منها لا يقلّ أصولوية أيضاً[1]، فماذا ستكون عليه الحال/الموقف تجاه شخصية "وجودية" كفهد العسكر؟!

عُرف الشيخ عبدالعزيز العلجي أيضاً - الذي كان قد درَّس في مسجد آل الرومي في الكويت حقبة من الزمن[2] - بتهجّمه على كل مظاهر التحديث والتجديد والإصلاح، ومن معاركه في هذا المجال هجومه العنيف على الأديب العربي أمين الريحاني (1876- 1947م) الذي جاهر بآرائه حول تحرير المرأة، ونَشر التعليم الحديث، والإقبال على المَدَنية الأوروبية خلال زيارته للكويت والبحرين والأحساء، فكتب العلجي قصيدة "ضارية" حول حرية المرأة، ومما جاء فيها قوله:

ولقد عجبنا والعجائب جمّة من فرْية جاءت عن الريحاني
زعم الجَهُول بأن إخْفَاء النسا من مُوجبات الذّم والنقصانِ
فإذاً، أقول مخاطباً هذا الذي يروي خُرافات عن الشيطانِ

(1) كانت للشيخ عبدالعزيز الرشيد، مثلاً، مواقف أصولوية واضحة منها، على سبيل المثال، وقوفه في وجه الأخذ بالعقل أو الرأي في تفسير القرآن، فعندما ((عيّن مجلس الأزهر الأعلى في 7 سبتمبر 1933 [الأستاذ] محمد فريد وجدي مديراً لمجلة نور الإسلام، نشر الشيخ [الرشيد] مقالاً في مجلة (الكويتي والعراقي) يستنكر هذا التعيين (...) فيقول: دهش الناس هنا من إسناد مشيخة الأزهر إدارة مجلة "نور الإسلام" للأستاذ فريد أفندي وجدي الذي عُرف أخيراً بشذُوذَاته في الدين وذهابه في تفسيره مذاهب من جعل للرأي في القرآن محله الأسمى)). (الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. مرجع سابق. ص 274).

(2) آل مبارك، أحمد علي. (1948، سبتمبر). صلة الأحساء بالكويت. مجلة البعثة. الكويت. العدد الثامن. ص 175.

إن النســاءَ مـواضـع لـودائـع نطـف تكـون لأشرف الأكـوانَ
فـإذا بـرزن وخالطـت مـن تشتهـي ضاعـت لديهـا نسبـة الإنسـانِ![1]

وقال الشيخ العلجي أيضاً، غامزاً من قَنَاة انتساب أمين الريحاني للدين المسيحي، ومهاجماً دُعاة التحديث والتجديد بصفة عامة:

ولقـد بُلينـا وهـو وعـد ثابـت بـأراهـط في سـائـر البـلـدانَ
إمـا مسيحـيّ عرفنـا حالـه، أو جاهـل جـاراه في الإفتـانَ
مـن كل عصريّ هـواه مرسـل مـا قـيّـدتـه ربـقـة الإيمـانَ
مـلأوا المسامـع والدفاتـر دعـوة لـصنـائـع الـدنـيـا ولـلـعـمـرانَ
أتـرى "أوروبـا" علّمـت أمثالكـم آلات حـرب، أم علـوم هـوانَ
إني أخـافـك إن بـلـيـت بعلمهم أن تـخـدم الـدهـريّ والـنـصـراني
فالعلـم يؤخـذ عـن تقـيّ تابـع للشـرع لا عـن ذي هـوى بطـرانِ[2]

وقال في قصيدة أخرى كفّر بها الكاتب المصري الأستاذ محمد فريد وجدي (1878- 1954م) وأرسلها من الأحساء إلى الكويت ((لبعض سفهائه هناك)) - وفق عبارة الشيخ عبدالعزيز الرشيد - جاء فيها:

يـا عـائـبـاً مـنّـا الجـمـود وطـالـبـاً مـنّـا الـتـمـدّن إنـك الحـيـران
إن الـتـمـدّن لـو علـمـت فخـسّـة جـاءت بهـا "الأورب" واليونـان

(1) نقلاً عن: الأنصاري، محمد جابر. لمحات من الخليج العربي. مرجع سابق. ص ص16 - 17.
(2) المرجع السابق. ص ص 17 - 18.

كفّاركـم "وجـدي فريـد" وحزبـه حـزب الضلالـة قـاده الشيطـان[1]

وممّا قاله العلجي كذلك ينتقد الدعوة للثقافة العصرية:

إلى الله نشكـو مـن ضـلالٍ علـى عمد أتـتـنـا بـه الجـهّـال عـن كـل مـرتـد
فلـوا كتـب الأسـلاف واستبدلـوا بها سجـلات أصحـاب العار علـى عمد[2]

وكان من أمثلة الجمود وضيق الأفق في أطروحات الشيخ العلجي أنه هو وأحد زملائه كانا ((لا يقرّان الاطلاع على الجرائد والمجلات مثل (المنار) و(الهلال) و(الشورى) وغيرها. ولا يؤيّدان قيام المدارس الحديثة، ومناهجها، وبخاصة تدريس اللغات الأجنبية وعلوم الجغرافيا والهندسة، لأنها تؤدّي بالطلبة إلى الإلحاد)).[3] ويبدو أن الشيخ العلجي وأنصاره - كما يقول الباحث الكويتي الدكتور خليفة الوقيان - كانوا وراء عدم قيام المطبعة التي جَلَبَها الشيخ أحمد الجابر الصباح عام 1928 لطباعة جريدة (الصباح).[4]

لا شك أن الشيخ عبد العزيز العلجي، كان من الأصولويين المذمومين عند بعض أهل الكويت الذين سعوا جهدهم عند حاكم الكويت -

(1) الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 404.
(2) فهمي، ماهر حسن. (1979). تطور الشعر العربي الحديث بمنطقة الخليج. مجلة كتابات. المنامة. العدد الثالث عشر. ص 54.
(3) الوقيان، خليفة. الثقافة في الكويت بواكير واتجاهات. مرجع سابق. ص 198.
(4) المرجع السابق نفسه.

آنذاك- لطرده منها ومنعه من دخولها، ((ولكن مهما يكن فقد بَذَرَ هذا الرجل [وسواه] بذوراً فاسدة أثمرت التعصّب الذميم تعصّباً لا نزال نعاني من جرّائه الأمَرَّين، ونكابد في قَلْعه الأذى والنَّصَب)).[1] إن إحدى صور ما ذهبت إليه من انتشار "سياسات التوهيب" في الكويت ما رواه الشيخ عبدالعزيز الرشيد في تاريخه وهو يتحدّث عن آثار الكويت، وتحديداً آثار ما قبل الإسلام في جزيرة فيلكا، ((فقد عثروا هناك على صنم منحوت عليه كتابة غير عربية، ولكن من عثر عليه حطّمه بفأسه، و لم يبق عليه)).[2]

إن مشكلة شخصيات على غرار الشيخ محمد رشيد رضا، أو السيد محمود شكري الآلوسي، أو الشيخ محمد أمين الشنقيطي، أو الشيخ محمد خراشي، أو الشيخ أحمد الفارسي، أو الشيخ عبد العزيز العلجي وغيرهم، قد تكون هي وراء تقدّم فكر مجتمع ما، أو تخلّفه، لذلك فإن تخلّف أو تقدّم المجتمع ليس هو الذي يؤثّر على الناس، وبخاصة في المسائل الإيمانية والاعتقادية، وإنما تخلّف أو تقدّم القيادات الدينية والفكرية. ولا شك أن هذه القيادات والشخصيات الدينية قد درست وحفظت وعرفت قواعد الدين وأصوله كما تدرَّس الرياضيات أو الجغرافيا، مثلاً، لكنهم - في تقديري - قلَّ أن عاشوها بحيث تتمثَّل حيّة في تفكيرهم ومواقفهم وأشخاصهم. وهذا هو ما انتقده فهد العسكر في أطروحات الشريعة وأربابها ودعاتها كما سنتعرّف على ذلك لاحقاً.

(1) الرشيد، عبد العزيز. تاريخ الكويت. مصدر سابق. ص 347.
(2) المصدر السابق. ص ص 57- 58.

المدرسة الأحمدية

ذكر الأستاذ صالح شهاب في كتابه (تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيّام زَمَان) أنه في عام 1920 تمّ التباحث حول رفع مستوى التعليم في المدرسة المباركية بإدخال بعض المواد الحديثة كالجغرافيا والتاريخ واللغة الإنكليزية نظراً إلى الحاجة الماسة التي يفرضها تطوّر البلاد واتساع الأعمال التجارية والانتعاش الاقتصادي. وقد تَنَادى بعض رجالات الكويت الذين عُرفوا باهتمامهم البالغ بشؤون التعليم في الكويت بصفة خاصة، وشؤون الكويت بصورة عامة إلى مناقشة مسألة تطوير التعليم، ولاسيما وأن فكرة التَّجديد حظيت بدعم حاكم الكويت - آنذاك - الشيخ أحمد الجابر الصباح (1885- 1950). لكن نَفَراً من الأصولويين ممن ضمّهم هذا الاجتماع عارضوا فكرة التطوير[1]، وأَصَرُّوا على أن تسير مناهج المدرسة المباركية كما هي، لكن الشيخ عبدالعزيز الرشيد اقترح إنشاء مدرسة أخرى تُطبَّق بها بعض المواد الحديثة المقترحة، وأن تظل المدرسة المباركية تسير بالمناهج نفسها. وقد لاقى هذا الاقتراح قبول المجتمعين في مجلس السيد خلف باشا النقيب[2]، بالإضافة إلى ترحيب ودعم الحاكم الشيخ

(1) جدير بالذكر أن المدرسة الأحمدية تعرَّضت - لاحقاً - لهجوم عنيف من لدن بعض الأصولويين، وذلك بسبب إدخال مادة اللغة الإنكليزية في مناهجها، لذا أطلقوا عليها اسم "المدرسة النصرانية"، نظراً إلى أن اللغة الإنكليزية تقود الطلبة إلى الشرك والإلحاد كما زعموا. (انظر: الوقيان، خليفة. الثقافة في الكويت بواكير واتجاهات. مرجع سابق. ص 198).

(2) يذكر الشيخ عبدالعزيز الرشيد في تاريخه أسماء بعض ((الفضلاء)) - وفق تعبيره - من أصحاب الفضل الذين ساهموا في إخراج المدرسة الأحمدية إلى حيّز الوجود، ((ولهم دون سواهم يسند الشرف في تشييدها)). (للمزيد انظر: الرشيد، عبدالعزيز. تاريخ الكويت. مرجع سابق. ص 370).

أحمد الجابر. وكما كان من تبرّع الكويتيين في بناء المدرسة المباركية، تأسّست المدرسة النظامية الجديدة من ((تبرعات المواطنين))[1] أيضاً، وقد أُطلق على هذه المدرسة التي افتتحت أبوابها عام 1921 اسم (المدرسة الأحمدية للناشئة الوطنية) تيمّناً باسم الشيخ أحمد الجابر الصباح حاكم الكويت[2]، وقد اختصر اسمها إلى (المدرسة الأحمدية).

وعلى الرغم من أن مناهج التعليم في المدرسة الأحمدية قد تميّزت على نظيرتها في المدرسة المباركية[3] بإدخال اللغة الإنكليزية كمادة للتدريس فيها، فضلاً عن مواد علمية/نوعية جديدة كالجغرافيا، فإن ماهية التعليم كانت ما تزال في مستواها المتأثّر بالنظرة الدينية التقليدية من ناحية، والمعطيات العلمية البدائية من ناحية أخرى. فعلى سبيل المثال، بعث الشيخ عبدالعزيز الرشيد برسالة إلى الشيخ محمد رشيد رضا اشتكى له فيها من معارضة بعض أهل الكويت للرأي القائل بأن الأرض كروية، واعتبروا من يعتقد بهذا الرأي كافراً، فحرّك هذا القول الشيخ رضا الذي بعث بدوره رسالة جوابية للشيخ عبدالعزيز الرشيد يذكّره بأن أهل مصر كانوا قديماً

---

(1) تاريخ ثانوية الشويخ (1953– 1973). مرجع سابق. ص 38.

(2) انظر: شهاب، صالح جاسم. تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيام زمان. مرجع سابق. ج1. ص ص 40، 42.

(3) جدير بالذكر أنه وجدت مدارس أخرى أنشأها بعض المعلمين كمدرسة الأستاذ عبد الملك الصالح المبيّض التي أفتتحت حوالي عام 1927 إثر خلافه مع بعض أعضاء هيئة التدريس في المدرسة المباركية، غير أنها لم تدم طويلاً. وأسس الوجيه شملان بن علي بن سيف، وهو أحد تجار اللؤلؤ في الكويت، مدرسة على نفقته الخاصة أسماها مدرسة (السعادة)، غير أن مصيرها لم يكن أفضل من مصير سابقتها. (انظر: العسكري، سليمان إبراهيم و خضر، أحمد حسن. (1998). الكويت والتنمية الثقافية. (ط.1). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 20).

يعتقدون بأن الأرض مسطّحة، ولكن الغريب في هذا الأمر - كما أوضح الشيخ رضا - أن أهل الكويت مازالوا يعتقدون بأن الأرض مسطّحة على الرغم من أن علماء الإسلام قد ناقشوا هذا الموضوع منذ القِدم، وأقرّوا بحقيقة كروية الأرض! [1]

إذن، مهما كانت من خطوات اتخذت في سبيل تطوير التعليم في الكويت، في هذه الحقبة، فقد بذر نَمط التعليم المحاصر بالنظرة الدينية التقليدية بذوراً فاسدة في عقول الناس والمجتمع أثمرت - للأسف الشديد - ما سنرصده - لاحقاً - من خطاب تكفيري، ورؤية متعصّبة عنيفة تجاه أطروحات الشاعر فهد العسكر.

ولا يفوتنا أنه في ظل جوّ عام مُذعن لسطوة الأصولية والوسط الديني المتحكم بمفاصل الحياة الاجتماعية والفكرية يمكن اعتبار النظرة الدينية التقليدية من أهم عوامل تقديس العادات والتقاليد، والقواعد الفكرية والثقافية، والمعتقدات والطقوس، بل إن الأصولية تعدّ البنت الشرعية للمجتمع التقليدي الذي أخفق في الانتقال إلى الحداثة، فَعَادَاهَا، وخاصة فيما يتعلّق بتحديث التعليم والمعرفة والفكر. لذا لقيت خطوة الأخذ بنظام التعليم الحديث في الكويت، وما تضمّنه من دعوة لدخول الفتيات إلى سلْك التعليم، معارضة شديدة يمكن تلمّس شكلها العام فيما نظمه الشاعر محمد بن فلاح الخرافي من قصيدة شعبية بالعاميّة حول هذا الموضوع جاء

(1) انظر: الحجي، يعقوب يوسف. (2001). الشيخ عبدالعزيز الرشيد - دوره في الحركة الأدبية والثقافية في الكويت. (ط.1). الكويت: رابطة الأدباء في الكويت. ص 10.

في بعض أبياتها:

آخر زمن يا حُمود نسمع يقولون حتى النّشاما تمتحي منهم الذات
أيضاً ونسمع بالأحاديث يقولون تمشي نساهم "كاسيات عرايات"
في وقتنا يا حُمود شِفهم يمرّون طرْق النّفانيف وصدورهم دلعات
نشو جديد يا عَسَى ما يكبرون وإن كبروا جَتْنَا الهوايل والآفات[1]

ونحن نعلم أنه في عام 1937 عندما خامرت فكرة تعليم المرأة[2] أذهان بعض المعنيِّين بشؤون التعليم في الكويت، ثم قاموا بجَلْب عدد من المدرسات العربيات لتعليم المرأة الكويتية، وقف أئمة جوامع ومساجد الكويت بوجه هذا التصرّف، بل وحاربوا هذه الفكرة بكل ما امتلكوه من سلطة، فتأخّر بسبب ذلك تعليم المرأة فترة طويلة تكاد تصل إلى ربع قرن[3] ويمكن أن نرصد في هذا التشدّد تجاه تعليم المرأة تطابقاً مع ما جرى في منطقة الخليج والجزيرة العربية ولا سيما في منطقة نجد (الوهابية) والمناطق المحيطة بها.

(1) نقلاً عن: بورسلي، وسمية فهد (جمع وإعداد). (1978). ديوان شاعر الكويت الشعبي فهد راشد بورسلي. (ط.2). الكويت: مطبعة حكومة الكويت. ص 199.
(2) تذكر السيدة مريم عبد الملك صالح (ولدت 1926)، وهي أول مدرِّسة كويتية وأول مديرة مدرسة في الكويت، أن ((مجتمع ما قبل النفط كان مغلقاً على البنات، هذا المجتمع كان يقوم على الاقتصاد العائلي، وكانت تقاليد وعادات معينة تحكمه، ويميز بين المرأة والرجل، وكان يرفض فكرة المعارف حول التعليم [للفتيات]، إلاّ في نطاق المطوّعة والملاّيه)). (أشكناني، جاسم عباس. (2011). صفحات من الذاكرة. ج4. الكويت: القبس. ص 135).
(3) انظر: الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 24.

يبدو أن رفض الأصولية، المتسربلة بالعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية، لقيم الحداثة ومقولاتها بما هي الانفتاح على التعدّد الفكري والثقافي، وحرية التفكير والتعبير والبحث العلمي والإبداع الأدبي والفني، ناتج عن أن الحداثة غلّبت المعطيات العقلية والحسية على سواها من المعطيات النقلية والسمعية، ولا ننسى أن الأصولية تتمسّك بالنّص مطلقاً، ولو أثبتت جميع الحقائق العلمية والوجودية خطأه وكذبه.

لقد حارب نزر من المثقفين الكويتيين الجادِّين، ومنهم فهد العسكر، عدداً من "أَوْهَام" المجتمع الكويتي التي ترسّخت- للأسف الشديد - تحت وَهْم أنه قد تمّ تناولها أو ذكرها من لدن البارئ تعالى في كتابه الكريم، أو ضمن سنّة رسوله (ﷺ). وقد كانت هذه الأَوْهَام بمنزلة الرُّكن الرَّكين لذلك السياج الذي طوّق عقل المجتمع الكويتي ليس لدى عامة الناس فقط، بل لدى عدد غير قليل من المتعلّمين وأصحاب الاطلاع والدِّراية. فعلى سبيل المثال لا الحصر، ذكر الشاعر الأستاذ محمود شوقي الأيوبي (1901- 1969م)، وهو من رموز الثقافة في الكويت خلال القرن العشرين، في مقال بعنوان ((الحجاب والسفور)) نُشر في مجلة (الكويت) الذي كان يرأس تحريرها الشيخ عبد العزيز الرشيد ما نصه: ((... أقول [إن] المرأة مكلّفة بشيء واحد هو حفْظ النوع البشري من الدمار والسقوط في مهاوي النّكد والشقاء، وذلك متوقِّف على أربعة أشياء، وهي: الحمل والوضع والرضاعة والتربية)).[1] والذي يبدو من رأي الأستاذ الأيوبي أنه يختزل كيان المرأة كله في أمر واحد فقط هو الإنجاب ورعاية الأطفال!

(1) المرجع السابق. ص ص 33- 34.

وهو ما يكشف عن مدى تأثّر الأيوبي في مسألة المرأة وما يتصل بها من شؤون، بالجو العام السائد المتأثّر بأفكار الأصولوية والوسط الديني المتشدّد في الكويت آنذاك.

إنه لمن المؤسف أيضاً أن تكون مسألة الحجاب (غطاء الرأس الإسلامي)، مثلاً، واحدة من "الأَوْهَام" التي حاصرت تفكير الإنسان الكويتي الحديث وماتزال. إذ بمجرد أن يذكر أحد ما ضرورة مراجعة فهمنا لهذه المسألة، تُثار في وجهه فوراً عاصفة عنيفة من الاعتراضات مفادها أن هذه الدعوة مستحيلة، وأن أيّ رأي يخالف "ثوابت" الشريعة/الفقه في مسألة الحجاب هو رأي شاذ وخاطئ لأنه يعني تجاوز آيات قرآنية وأحاديث نبوية صريحة حول هذه المسألة. إن فكرة إعادة قراءة هذه الآيات والأحاديث في إطار معرفي من النقد الإجمالي للعقل الديني، وللعمليات التأويلية للنصوص الدينية يبقى شيئاً "غير قابل للتفكير فيه" في مجتمعنا الكويتي والمجتمعات العربية/الإسلامية "المغلقة" - وفق مصطلح الفيلسوف برغسون - بصورة عامة، وهذا العائق النفسي/العقلي/الثقافي هو الذي عرقل - وما يزال - تحرّر المرأة الحقيقي، وانطلاقها المبدع في الحياة والوجود.

لقد شجّعت النظرة الدينية التقليدية - متسربلة باسم العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية - على "اغتراب"[1] الإنسان الكويتي، انطلاقاً

(1) الاغتراب أو الغُربة كما ذكر المفكّر المجري جورج لوكاتش (1885- 1971م) في كتابه (نظرية الرواية The Theory of the Novel) هي ((إحساس الإنسان بأن بيئته التي خلقها لم تعد وطنه، بل سجنه)). (نقلاً عن: مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 70. (1970، ديسمبر). ص 84).

من كون الخروج عن الإطار المرسوم للدين ومقولاته - من وجهة نظر الأصولوية وتفسير الوسط الديني السائد - يعد كُفراً وإلحاداً وزندقة. بالتالي سنتعرّف كيف عانى الشاعر فهد العسكر وبعض مجايليه من الشعراء والأدباء والمثقفين من حالة "الاغتراب" ليس بسبب اعتناقهم للفكر الحداثي ومقولاته فقط، وإنما لإقصائهم عن النموذج الديني المُنفتح القديم والحديث على السواء كما برز في أطروحات أساطين الفلسفة والفكر الإسلامي كالكندي والرازي وابن سينا وابن باجّه وابن طفيل وابن رشد وابن عربي وابن سبعين والأفغاني وعبده وغيرهم.

كان لكلّ ما مرّ بنا تأثيره السّلبي البالغ على المجتمع والناس في الكويت، فقد لاقت خطوات بعض روّاد الإصلاح والتجديد عقبات كَأْدَاء لأن الحشود الشعبية من الناس في الكويت، كما يذكر الأستاذ عبدالرزاق البصير في كتابه (الخليج العربي والحضارة المعاصرة)، كانوا يرون في الحداثة والتحديث خروجاً على الدين القويم، فقد كانوا يعتقدون، مثلاً، أن ((الاشتراك في الصحف، وتعليم اللغات الأجنبية من الأمور التي يجب اجتنابها، أما الدّاعون إلى اصطناعها، فإن في مقاومتهم خدمة للعقيدة الإسلامية)).[1] ولم يقف الأمر عند حدّ رفض الجديد والحديث من الاختراعات والاكتشافات، بل تجاوز ذلك إلى استخدام أقصى درجات العنف وهو القتل، إذ ((كان جمهرة الناس تنحاز إلى هذه الفكرة (...)

(1) انظر: البصير، عبد الرزاق. (2007). الخليج العربي والحضارة المعاصرة (مختارات من أعمال الأديب عبد الرزاق البصير). (طبعة خاصة). ج2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 89.

فكان المتزمّتون لا يكادون يحكمون بكفرِ أحد، أو مروقه عن الدين، ويَفْتون بقتله، أو مقاطعته، إلاّ وتستجيب العامة لهم بسرعة بالغة)).[1]
وهذا هو ما حصل للشاعر فهد العسكر عندما قُتل معنوياً وتمّت مقاطعته، بعد أن اتهمه الأصولويون والوسط الديني المتحالف مع السلطة السياسية بالكفر والإلحاد والزندقة، ووُصم بأبشع الصفات وأقذع النعوت، الأمر الذي ألّب جمهرة الناس عليه في حياته وبعد مماته أيضاً.

"الاعتقاد القادري" في الكويت

خيَّم على التعليم في الكويت بدءاً من الكتاتيب وانتهاءً بالمدارس النظامية كلها شبح ما يمكن أن نطلق عليه "الاعتقاد القادري" بشكل صريح أو ضمني. فقد ترسَّخت في العقول منذ زهاء ألف سنة فكر/موقف هذا الاعتقاد الذي أنهى التعدّدية العقائدية والمذهبية السابقة عليه، وفرض على الجميع اعتناق عقيدة واحدة، أو مذهب واحد، أو طريق واحد هو التأويل الحنبلي[2]/ الأصولوي للإسلام.[3]

---

(1) المرجع السابق نفسه.
(2) جدير بالذكر أن من أوائل الكتب المطبوعة بدعم كويتي كان كتاباً في الفقه الحنبلي قام بطبعه على نفقته الخاصة الوجيه الكويتي علي بن محمد الإبراهيم (ت 1882م) وهو كتاب (نيل المآرب بشرح دليل الطالب على مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني)، وذلك سنة 1288هـ (1871م). (السالم، يوسف. (1973). معجم أدباء وشعراء الكويت. النجف الأشرف: مطبعة النعمان. ص ص 47 – 48).
(3) إن معضلة "الحنبلية" مصدره فهمها الخاطئ لعملية التأويل. فهي تؤوّل النص لكي يصبح متماشياً مع منطلقاتها التي وضعتها هي وضعاً من دون برهان.

و"الاعتقاد القادري" هو الإعلان الذي أذاعه الخليفة العباسي القادر بالله (947 – 1031م) في رسالة قُرأت على رؤوس الأشهاد في قصر الخلافة، وفي جوامع بغداد باعتبار أنها تمثّل عقيدة الإسلام الصحيح والقويم وكل ما عداه كُفر وانحراف وضلال. قال أبو الفرج عبدالرحمن بن الجوزي (1114– 1200م) في تاريخه المسمى (المنتظم في تاريخ الملوك والأمم) في حوادث سنة 433 هـ ما نصه: ((في هذه السنة قُرئ الاعتقاد القادري في الديوان (...) وحضر الزهاد والعلماء، وممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني فكتب خطّه تحته (أي وقّع عليه) قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه أن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر)).[1] هكذا، ولأول مرة في تاريخ الإسلام، غَدَا النص المركزي مقيَّداً بنصٍّ فرعي، وغدا التقيّد بالنص الثاني مقدَّماً على التقيّد بالنص الأول، وغَدَا عدم التقيّد بالفرع المقيِّد للأصل ((فسقاً وفجوراً)).[2]

تتألف رسالة/ نص "الاعتقاد القادري" من 51 مادة، تبدأ بالحديث عن وحدانية الله تعالى وصفاته، مروراً باستهداف المعتزلة والأشاعرة لأنها مكرَّسة لمسألة خَلْق القرآن، وهي تنتهي بالحكم القاطع التالي الذي ينزل على الرأس كوقع المقصلة: ((ومن قال إنه مخلوق (أي القرآن) على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه)).[3] وتستهدف

(1) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد. (1992). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. (ط.1). ج15. بيروت: دار الكتب العلمية. ص 279.

(2) طرابيشي، جورج. مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. مرجع سابق. ص 101.

(3) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. مصدر سابق. ص 280.

المواد الأخيرة من هذه الرسالة طائفة الشيعة. أما المادة الأخيرة من هذا النص فهي مكرَّسة لتبيان عظمة وأهمية فريضة الصلاة، وأن من تركها من غير عذر فقد كفر وخرج من أمة الإسلام.[1] وتُختتم رسالة "الاعتقاد القادري" بما نصه: ((هذا قول أهل السُّنة والجماعة الذي من تمسَّك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق المستقيم ورجًى به النجاة من النار ودخول الجنة)).[2]

هناك نقطة مهمة في هذا المجال أرجو ألا تغيب عن أذهاننا، وهي أن نَصّ "الاعتقاد القادري" يمثّل انقلاباً كاملاً على عهد الخليفة العباسي عبدالله المأمون (786- 833م) لأن هذا العهد تميّز برعايته وتشجيعه ليس فقط لعلم الكلام العقلاني، وإنما أيضاً للفلسفة، والترجمات الكبرى، وبيت الحكمة... الخ. كما وتميّز بتبنّيه لفكر المعتزلة، وجعله المذهب الرسمي للدولة، وكذلك أخذه بعقيدة "خَلْق القرآن". وكما نعلم فإن المعتزلة هم أكثر المذاهب عقلانية في الإسلام، وعلى الرغم من أن أغلبهم كان ينتمي فقهياً إلى طائفة أهل السُّنة، فإنهم انفتحوا كثيراً على الفكر والفلسفة الإغريقية من أجل "عقلنة" علوم الدين. يضاف إلى ذلك أن عهد المأمون تميّز بشيء نادراً ما يُذكر، وهو أنه كان مقرَّباً من الشيعة، وعمل على إعطائهم بعض التنازلات اللافتة، منها اتخاذه لعلي بن موسى الرضا

(1) لمزيد من التفاصيل حول نص رسالة "الاعتقاد القادري" انظر: صالح، هاشم. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. مرجع سابق. ص 285.

(2) ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد. المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. ج15. مصدر سابق. ص 281.

(765– 818م) خليفة له قبل أن يموت هذا الأخير مسموماً في ظروف غامضة.[1]

إن الموقف الحنبلي الأصولوي الدوغمائي التقليدي الذي ظهر جلياً في نَصّ "الاعتقاد القادري" هو الذي تبنّته مناهج التعليم في الكويت خلال النصف الأول من القرن العشرين – على الأقل إن لم أقل حتى الآن – والذي كان أحد نتائج "سياسات التوهيب" في الكويت، إذ نرصد الموقف المضاد لـ الانفتاح/التعدد الفكري نفسه مايزال متواصلاً ومستمراً، فالموقف من المعتزلة، مثلاً، أو "المبتدعة" كما كان يُطْلَق عليهم من لدن خصومهم، مايزال نفسه. كذلك إقصاء وإدانة الفلسفة وأطروحاتها ومقولاتها، مايزال على حاله. فضلا عن الموقف الرافض للصوفية وأطروحاتها، وللطائفة الشيعية وعقيدتها مايزال كما هو و لم يتغيّر حتى الآن.

إن المذهب الحنبلي/الأصولوي الذي قطع الإسلام بفأس، واختزله في مذهب واحد ضيّق متعصّب مايزال مستمراً. ومع ذلك، فلم يتجرأ أحد على تفكيك هذا المذهب الذي قضى على التعددية العقائدية في تاريخنا، وأَخْمَد صوت العقل والمنطق في فكرنا. لقد فَرَضَ هذا المذهب – الذي أضحى اعتقاداً – نفسه ليس كتفسيرٍ من جُملة تفسيرات أخرى للإسلام – وهو أمر لا غبار عليه – وإنما على أساس أنه الإسلام نفسه/كله. هذا في حين أنه لا يعدو أن يكون تياراً واحداً من تيارات الإسلام، وليس كل الإسلام على الإطلاق.[2] لقد كان من جرّاء تبنّي/نشر/تعليم/تصديق

(1) للمزيد انظر: صالح، هاشم. الإسلام والانغلاق اللاهوتي. مرجع سابق. ص 287.
(2) انظر: المرجع السابق. ص 284.

"الاعتقاد القادري" في العالم العربي/الإسلامي أن طُورد واضطهد وعانى عدد كبير من المتكلمين والفلاسفة والمتصوفة والأدباء والمبدعين بصورة عامة الذين كان أحدهم فهد العسكر.

سؤال التعليم وأهدافه

على الرغم من "التنوير" الذي كان ينتظر الفكر في الكويت مع انطلاق التعليم الحديث على أيدي التجّار والذي برز مع تدشين المدرسة المباركية ثم المدرسة الأحمدية وغيرهما، فإن هذا التنوير وُإد في مهده مع "سياسات التوهيب" الأصولوية عندما بدأت في وضع المناهج في هاتين المدرستين وسواهما وإضفاء الصبغة الرسمية/الإدارية على المذاهب الفقهية الإسلامية – مذهب واحد في الواقع هو "الحنبلي" فقط – في فرضِ تطبيقٍ متشدّد للفكر الإسلامي شبيه بذلك الذي عُرف إبان فترة القرون الوسطى في أوروبا. فقد تمّ إقْصاء العلوم العقلية كالفلسفة من المناهج في هاتين المدرستين وغيرهما انطلاقاً من كون هذه العلوم – بزعمهم – دخيلة أو أجنبية، الأمر الذي أَسْفَر عنه تطوير سلوك مصاحب عند التلاميذ أخذ شكل "الاستقامة الدينية" الذي هو قائم على تكرار بَبَّغائي أو آلي لتقاليد ومقولات إسلامية خاضعة لضغوط الانتقاء والإقْصاء المستمرة.[1] ولا

(1) يذكر المستشرق الألماني الدكتور ماكس مايرهوف (1874– 1945) M. Meterhof أن الشريعة الإسلامية في أول ظهورها كانت تبيح دراسةِ العلوم مطلقاً، ومنها الفلسفة، غير أنه منذ أبي حامد الغزّالي (1058– 1111م) فصاعداً حل الاضطهاد الديني لهذه الدراسات محل السماح بها بزعم أنها تؤدي إلى فقدان الاعتقاد بأصل العالم، والشك بوجود الخالق. وهي ادعاءات ولا شك غير دقيقة وباطلة. (انظر: عيدان، عقيل يوسف. شؤم الفلسفة. مرجع سابق. ص 95).

يفوتني أن أذكر ههنا ما قاله المفكّر الفرنسي إرنست رينان (1823–1892) من أن التعليم المدرسي هو علم العقل، ومن دون العقل لا يوجد، لا من هذه الجهة ولا من الأخرى، إلاّ ظلمات ومهالك.[1]

إن من يُلقي نظرة فاحصة على مضمون وطريقة تدريس المواد الدراسية ومنها مادة الدين (التربية الإسلامية)، مثلاً، في مدارس الكويت آنذاك – ومدارس منطقة شبه الجزيرة العربية عموماً – يُدرك من دون لَبْس ما فيها – وفق المفكّر هاشم صالح – من جذور التعصب وضيق الأفق والجمود الفكري والديني الذي سنشهده بعد ذلك في التعاطي مع أشعار/أفكار فهد العسكر، وفي كل ممارسة "وجودية" حرة، فضلاً عن الفهم المحدود جداً والمُحَاصِر لرحابة الدين الإسلامي، وهو – للأسف الشديد – فَهْم يتَّصف بأنه معادٍ للعقل وللتسامح وللانفتاح وللتعدّد إلى أقصى مدى. إذ لا تتمتّع المناهج التعليمية والمواد الدراسية في الكويت آنذاك – وحتى الآن – بأيّ انفتاح فكري/ثقافي في تدريس مادة الدين للتلاميذ والطلبة، وإنما لتكرار جامد لآراءِ وأقوالٍ وأخبارٍ موروثة أباً عن جَد، من دون أن تخضع إلى أيّ نوع من النَقد، أو التمحيص، أو المراجعة، أو حتى الاستفسار والسؤال وذلك منذ مئات السنين. بل وحتى التراث القديم للدين الإسلامي نفسه كتراث فلاسفة الإسلام والتيارات العقلانية في الفكر الإسلامي مثل المعتزلة، أو تراث كبار الصوفية، بل وحتى تراث الأدباء الكبار كأبي العلاء المعري وأبي حيان التوحيدي وأبي عثمان الجاحظ وغيرهم، ممنوع من

(1) نقلاً عن: بروسون، جان جاك. (د.ت). أناتول فرانس في مباذله. (شكيب أرسلان، مترجم). مصر: المطبعة العصرية. ص 87.

التدريس، أو أنه – في أحسن الأحوال – يخضع إلى تنقيح "عنيف" ضمن المناهج التعليمية بذريعة أنه يتضمن أطروحات ومقولات خارجة على الفهم السائد "الرسمي" للإسلام. وهي ذريعة، في تقديري، تنضح عن فهم متعصّب وجاهل ليس بالنسبة إلى الفكر الحداثي ومقولات حقوق الإنسان فحسب، بل بالنسبة للدين الإسلامي نفسه.

لقد كان من المأمول، والكويت تخطو خطواتها الأولى باتجاه الحياة العقلية الجديدة مطلع القرن العشرين، أن تُخضع مناهج وبرامج المؤسَّسات التعليمية المتعلِّقة بمادة الدين وسواها من المواد التي تتصل بالحياة العقلية والوجدانية للفرد الكويتي، إلى مفاهيم حقوق الإنسان، ونهج التسامح الديني، والقبول بالتعددية الدينية، بل وحتى القبول بوجود مواطنين لا يؤمنون ولا يمارسون أي طقوس أو شعائر، بل ولا ينتمون إلى أيّ دين.

أرجو ألا يُساء فَهمي عندما أنتقد رؤية مناهج التعليم في مدارسنا، والتي أعتقد أنها مُختَطَفة من لدن الفكر الأصولوي والوسط الديني بنظرته التقليدية، فلا غَضَاضَة من تدريس مادة الدين الإسلامي وعلومه في المدارس، فكلنا يدرك المنزلة الكبرى التي يكنّها الكويتيون للدين وللشريعة الإسلامية، فهما أحد أبرز المكوّنات الرئيسة للشخصية الكويتية، إذ لا يوجد لديهم موضوع أو مشكلة أو ميدان معرفي أو واقعي خارج عن حدود الدين والشريعة. لكن، ما أنتقده وأرفضه بشدة هو تلك النَّظرة الدينية التقليدية الثابتة التي لم تَخْضَع قط إلى أيّ اختبار نقدي، أو فَحْص علمي، أو حتى إلى بعض التساؤلات الفضولية البشرية. والأنكى من ذلك، أن

هذه الصورة للدين وللشريعة الإسلامية هي التي تُكرِّس/تُدرِّس – للأسف الشديد – بدءاً بالمرحلة الابتدائية مروراً بالمتوسطة وحتى الثانوية. إن هذه الصورة للإسلام خَلَقَت ما يسميه الفيلسوف محمد أركون بـ "السياج الدوغمائي المغلق" وهو يعني بذلك أن المؤمنين بعقيدة ما يعتقدون أنها تمثّل حقيقة مطلقة لأنهم مَسجونون داخلها و لم يعرفوا غيرها، ولكنهم إذا ما خرجوا من "كَهْفها" أو سياجها أو قَفَصها، ولو قليلاً، فإنهم سيدركون عندئذ أنها نسبية وليست مطلقة لأن الآخرين أيضاً المخالفين لهم يعتقدون مثلهم بأن عقيدتهم – المخالفة للعقيدة الأولى – مطلقة بدورها.[1]

إن من أهم أهداف التعليم الحقيقي أن يكون أرضاً لاستقبال الآخر/التعدّد/الاختلاف.. فلا قيمة أو معنى لتراكم المعلومات، أو المصطلحات، أو حتى الشهادات إذا انعدمت القدرة على الإصغاء لمعتقدات وأفكار الآخرين المخالفين لنا، وعلى الاغْتناء بواسطة الحوار، أو الاشتباك الفكري والعلمي معهم. فما هي قيمة المعرفة العلمية الواسعة إذا لم تعرف كيف تستحيل إلى انفتاح، وإذا لم تستطع أن تجعل الآخر يقاسمك مكتسباتها؟ وما هي أهمية لقب "عَالم"، أو "شيخ"، أو "أستاذ" الذي يسبغه البعض على ذواتهم إذا طَغَت الأنَانية والشمولية والفكر الأحادي على محبة عرض العقائد والأفكار والاشتباك المحتمل معها؟

حتى نعرف حقيقة/نمط التعليم السائد في الكويت في النصف الأول من القرن العشرين، ينبغي عليّ أولاً أن أطرح السؤال الآتي – وهو بالمناسبة

(1) أركون، محمد. (2010). الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الطليعة. ص 36.

السؤال الذي فكّر فيه فهد العسكر وتناوله في أشعاره التي شَطَرت الوعي الكويتي إلى قديم وحديث، من دون أن يطرحه بصيغته هذه بالطبع: ما هي المكانة التي تحتلها المعرفة/الثقافة النقدية أو العقلانية في النظام التعليمي الكويتي؟

قد تحتاج الإجابة عن هذا السؤال المركزي إلى تَحْبير الكثير من الصفحات – وهو ليس غرضاً من أغراض هذا الكتاب – ولكن يمكنني القول باختصار شديد، إن مناهج/برامج التعليم في مدارس الكويت لا/لم تتضمن قط إمكانية "إيقاظ" فكر/عقل حشود التلاميذ والطلبة، أو جذب اهتمامهم بدرجة تمكّنهم من القيام بتعديل أو تحسين تمثّلهم العقلي أو الحسي لثقافات العالم من حولهم بمعزلٍ – وهنا تكمن الخطورة – عن ذاكرتهم الدينية التقليدية الجامدة الإقْصائية المَحْقُونة/الملقَّنة بإصرار في الكتب والبرامج المدرسية.

لقد ظهرت هشاشة النظام التعليمي الجديد – آنذاك – في الكويت – وهو ما انعكس على تعليمنا المعاصر لاحقاً – عندما بدأت خطوة إقْصاء تراث التفكير العقلاني/الفلسفي/العلمي لمصلحة التراث الفقهي لـ"عالم العصور الوسطى"[1] القائم على تكرار تقاليد فقهية مذهبية مغلقة خاضعة لضغوط الانتقاء والإقْصاء والكراهية المستمرة للآخر. ثم اتسعت رقعة الانتقاء والإقصاء إلى مدى أبعد وصل إلى حذف حتى عناصر الثقافة

(1) عالم العصور الوسطى هو نموذج لعالم التفكير الديني الجامد/الثابت، فهذا العالم لا يعرف، مثلاً، مسألة "المصادفة"، إذ أن العصفور المنحدر من أعلى شجرة، مثلاً، ليس إلاّ جزءاً من أمر مقدّر بحسب تفكير ذلك العصر!

النقدية الدينية التقليدية داخل الإسلام نفسه كما ظهر في مؤلفات وأطروحات عدد من كبار العلماء الدينيين كأبي حامد الغزّالي والأشاعرة وبعض المفكرين الشيعة، من المناهج والبرامج والمواد والكتب التعليمية، أو استُغلّت في استعمالات مُبهمة، أو محدودة لدرجة أن الفكر الديني نفسه، فَقَدَ علاقته بأهم مؤلفات مرحلة الأنسنة والعقلانية في الإسلام.[1]

ولا تفوتني الإشارة إلى ما يخلّفه هذا النوع من التعليم القائم على النظرة الدينية التقليدية من عوائق ضد العقل النقدي/المُستقل الذي يرفض مسار هذا النوع من التعليم الدوغمائي المتشدّد والمتحجِّر الذي لا ينتج في أحسن الأحوال سوى مجموعة من المتعلّمين التقليديين غير القادرين على توسيع ممارسة العقل لتُطَبَّق على حياتهم. إن هذا النمط من التعليم يعمل على تكريس صورة للإنسان المسلم قائمة على كونه "مُبَرْمَجاً" ذهنياً/مادياً/ جوهرياً لتكرار جُملة عادات مزروعة في كل مسلم خاضع بصفة دائمة للمعتقدات والطقوس الدينية. ولا ننسى أن الدين يستحيل إلى أرض خصبة للخرافات إذا تخلّى عنه العقل كما قال الأستاذ عبدالله القصيمي.[2]

لقد ترك هذا النوع من التعليم بصمته "المدمِّرة" عندما قسَّم أفراد المجتمع إلى "مؤمنين" و"كافرين"، وقسَّم الثقافة إلى "ثقافة إيمان" و"ثقافة كفر"، وفي مثل هذا التقسيم الذي كرَّسه نمط التعليم القائم على النظرة

(1) انظر: أركون، محمد. (2010). الأنسنة والإسلام - مدخل تاريخي نقدي. (محمود عزب، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الطليعة. ص 152.

(2) محفوظ، عصام. (2004). حوار مع الملحدين في التراث. (ط.1). بيروت: دار الفارابي. ص 20.

الدينية التقليدية لا معنى لـ "الحرية" أبداً. والسؤال الآن: هل يبقى للإنسان معنى في ظل تقسيم مثل هذا ؟!

إن التعليم في حقيقته "ثورة"، والثورة في التعليم لا تعني مجرّد التنمية الأفقية والرأسية لتعليم الأفراد، بمعنى توسيع قاعدة التعليم ليشمل أكبر عدد منهم، وزيادة المحصول التعليمي الذي يُتاح لهم، وهي لا تعني أيضاً مجرّد التقدّم الكمّي والمادي في مجال التعليم، وإنما تعني أولاً - وقبل كل شيء - تغييراً في نمط التفكير ومنظومة القيم (الأخلاقية، الجمالية..)، وتعديلاً أساسياً للمضمون والشّكل معاً، وتجاوباً مُخلصاً مع التغيّرات الكونية والعالمية على الأصعدة كافة، بحيث لا يتخلّف التعليم عن الرّكب الإنساني المدني والحضاري، أو يجد نفسه عاجزاً عن الارتقاء إلى مستوى الأطروحات العقلانية، أو الاكتشافات العلمية، أو الأحداث التاريخية التي تشكّل مصير العالم بأسره.

إن "ديمقراطية التعليم" - إذا جاز أن استخدم هذا التعبير - لا تعني أن نُيسّر التعليم للناس كحقٍّ لكلِّ مواطن فحسب، بل يكون هذا التعليم - من خلال مناهجه وبرامجه وكوادره العلمية - بداية لخطّ جديد من التفكير أساسه أن يتكلّم الإنسان الفرد بحرية وصراحة وجرأة، وأن يتم مخاطبة عقول الناس وحواسّهم، لا أن نعطيهم "الوَهْم" ونقول لهم ما يريدون أن يسمعوه. كما يعدّ من أسس ديمقراطية التعليم أيضاً، أن نتحرّر من آثار العناوين/الألفاظ البرّاقة المضلّلة، وأنْ نُقْدِم على ما نؤمن بأنه واجبنا ليس الوطني أو القومي وحسب، بل والإنساني أيضاً.

غير أن التعليم في الكويت الذي قام على أساس النظرة الدينية التقليدية، حَرَم المواطنين - والأجيال اللاحقة - من الثقافة الأساسية لتكوين الشخصية الإنسانية العقلانية المنفتحة، وذلك بدءاً من إعلان عقيدة (شريعة) رسمية للدولة[1]، ثم تَمَذْهب المواطنين، وانتهاءً بتكفير وإقْصاء كل مخالف ليس لهذه العقيدة الرسمية فقط، بل لآراء بعض سَدَنَتها من الفقهاء أو الخبراء الدينيين. ومما لا ريب فيه أن انتشار هذا النمط من التعليم المختَطَف من لدن "الأصولية" الدينية في الكويت كان يعني انحسار الموقف النقدي والعقلاني، واضمحلال "الوجودية" التي تتمحور حول الإنسان وتعتبره قيمة القيم.

استبداد التعليم

إن ما واجهه فهد العسكر من ذيوع "سياسات التوهيب"، أو الخطاب الديني الأصولي المتشدّد/الجامد وهيمنته على الحياة والمجتمع والفرد في وطنه، لا يرجع في شيء إلى المصادفة، بل ارتكز على ما يمكن أن أسميه بـ"استبداد التعليم" التي سيطرت عليها الأفكار الأصولية التي كرَّست لدى التلاميذ والطلبة، وبالتالي أفراد المجتمع لوناً واحداً من التفكير ونمطاً واحداً من التعاطي مع الآراء المختلفة، فلا رأي صحيحا إلاّ الرأي الأصولي، أو ما يؤيِّده، وهو ما جعل من أيّ محاولة ثورية/

(1) لا يحق لدولة من الدول أن تتبنى وتعلن عن دين رسمي لها وبالتالي دين (شريعة) للمجتمع، فكون المرء مسلما أو مسيحيا أو يهوديا أو غير ذلك أمر روحي يعود إلى اقتناع الفرد نفسه، ولا يحق لأحد أن يتدخّل فيه أبداً.

جريئة على "اللامفكر فيه"، أو "المسكوت عنه"[1] خروجاً على هذا الفكر الأصولوي، وبالتالي خروجاً على الدين نفسه، وهو ما ينتج عنه ضرورة طَرْد وإقْصاء الفكر/الرأي "المُخالف" لها من الحياة والمجتمع تماماً. إن الخطورة في "استبداد التعليم" تكمن في أنها هي التي تقرّر مسبقاً وبشكل أحادي/شمولي، ما هو قابل للفهم والتفكير والتناول من الأفكار والآراء والمقولات، وما هو بخلاف ذلك. لقد جعل "استبداد التعليم" من المدرسة، والتعليم بصورة عامة، مؤسَّسة مطلقة تقوم بالرَّد النهائي المُلْزم على كل ما يدور في عقل الإنسان الكويتي من تساؤلات. وهذه خطيئة كبيرة وقع فيه التعليم في الكويت ومايزال.

إن صنّاع القرار في الكويت لو لم يُوكِلوا مهمة تعليم الجيل الناشئ للشخصيات الأصولوية "الوهابية"، أو تلك الدينية من التقليديين المتشدّدين المنقطعين عن حركة الفلسفة والعلم والحداثة، لما حصل كل ما حصل لاحقاً مع فهد العسكر وآخرين، بل وحتى وقتنا الراهن، وأكبر دليل على ذلك ما حصل في الكويت - لاحقاً - التي استقبلت قبل استقلالها عام 1961 الكثير من المثقفين العرب المنفتحين على الحداثة الفكرية والسياسية، فكان أن حَصَدت بعد أعوام قليلة كل ذلك التيار الحداثي المنفتح - آنذاك - فيما يخص الفكر العقلاني والثقافة التعددية والبحث العلمي وبرامج التربية

(1) "المسكوت عنه" هو واقعة/وقائع تم التكتّم عليها لأنها صادمة لما هو شائع لدى عامة الناس، ولأنها لا تخدم مشروع السلطة (الدينية، السياسية، الاجتماعية..) القائمة، وهو من المصطلحات الشائعة التي استخدمها الفيلسوف محمد أركون في مؤلفاته العديدة.

والتعليم المتقدِّمة، وخير ما يمثّل هذه المرحلة، جامعة الكويت[1] في بداية تأسيسها وقيامها، والتي كانت تعدّ بحق نموذجاً للفكر المحرِّر للعقول الذي هو ابن الحداثة في نهاية المطاف.[2]

إن النظرة الدينية التقليدية السائدة في الكويت ركّزت على الله تعالى فقط، و لم يكن جائزاً الاهتمام بالإنسان إلاّ عبر علاقته بالله وعبادته له. بعبارة أخرى، كان الكويتيون يعيشون في ظل "المركزية اللاهوتية" وفق الفيلسوف محمد أركون.[3] لكن النظرة "الوجودية" – على العكس من ذلك تماماً – فهي تقوم بالتركيز على الإنسان والاهتمام به كقيمة بحدّ ذاته. وهكذا، يمكن أن نتحدث في "الوجودية" عن "مركزية إنسانية" إذا جاز التعبير. لقد أرادت "الوجودية" أن تقول بوضوح شديد، إن الإسلام – على غرار الأديان الأخرى – ليس مطلقاً، بل هو خاضع للمقولات التاريخية (الزمان والمكان)، أي ليس متعالياً، أو فوق التاريخ كما "يتوهّم" الأصولويون والوسط الديني ومن أخذ برأيهم الذين أوْهموا الناس بذلك – وما يزالون – طوال قرون خلت.

(1) افتتحت جامعة الكويت بتاريخ 1966/11/27. وكانت الجامعة عند تأسيسها تضم كليات العلوم والآداب والتربية وكلية البنات الجامعية، وفي أبريل عام 1967 صدر مرسوم أميري بإنشاء كليتين أخريين هما كلية الحقوق والشريعة وكلية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية.

(2) للتعرف على بعض النتائج الإيجابية للانفتاح الفكري في جامعة الكويت على الفكر والثقافة في الكويت، يمكن الاطلاع على: مجموعة من الباحثين. (د.ت). الموسم الثقافي لجامعة الكويت – العام الجامعي 67 /1968. الكويت: المطبعة العصرية.

(3) أركون، محمد. (1997). نزعة الأنسنة في الفكر العربي. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الساقي. ص 12.

وبالتالي، فهي - الوجودية - تؤكد تحرّكها بالاتجاه نحو مفهوم "الفرادة Uniqueness"، وعدم القدرة على التنبّؤ في أي حياة فعلية، بالإضافة إلى معنى مواز يرفض "الحَتمية Determinism" سواء كانت دينية، أو طبيعية، أو تاريخية.

إن انتشار نفوذ الأصولوية في الكويت، وتمكّن "سياسات التوهيب"/ السّلفية فيها، جاء نتيجة حتمية لعدم إعادة قراءة التّراث العقلاني (الفلاسفة والمتكلّمين) والروحاني (الصوفية)، ولأن البحث النقدي الشامل لم يتم القيام به في مناهج وبرامج التعليم بكيفية دائمة/مناسبة. كما أن التّلاقح مع الحداثة والثقافة الحديثة لم يخلق نصوصاً أو مَرَاجِع مؤسّسة تمكّن من النفاذ أو بلوغ البنيات العميقة للوعي الكويتي.

إن مضمون التعليم وتصوّره هما ما ينبغي أن يُعاد النّظر فيهما كلياً وجذرياً. لذا ربما يكون من الواجب بداية العمل على الحدّ من الاعتماد على الذاكرة "الماضوية" السّلفية القديمة، وذلك بإرساء ثقة الفرد بالتفكير والاستدلال المنطقي، وتفعيل وتنشيط مَلَكَة الحُكم العقلي من أجل فتح المجال أمام ممارسة التحكيم/التفكير الحر. بعد ذلك ينبغي على المناهج والمقرَّرات والبرامج الدراسية أن تجعل من أطروحات الفلاسفة ومبادئ الفلسفة سهلة الفهم والاستيعاب، وأن تعمل على الجَمع بين المؤلفات المؤسِّسَة لعصر العقلانية، والمؤلفات النقدية، والأطروحات الإنسانية، والنصوص الروحانية التي رأت النور في الحضارة العربية/الإسلامية.

لقد حان الوقت كي يجتهد القائمون على التعليم وشؤونه في الكويت،

فيعيدوا إلى النور، وإلى المحبة والاحترام، أطروحات ومقولات المبدعين كافة، حتى من لم يشاطرنا/يوافقنا اعتقادنا ومواقفنا ومقولاتنا؛ أي أن نُحيي في مناهجنا وبرمجنا الدراسية فضيلة ((الاختلاف والحوار)).

تبقى ملاحظة أخيرة، هي في الواقع عبارة عن "مفارقة"، ذلك أن ثبات المعتقد الديني التقليدي عند الكويتيين كان له دور في نمو "الوجودية" من حيث لا يقصدون بالطبع. فبعض المعتقدات الدينية ضرورية، لا شك في ذلك، للاستقرار الشخصي للأفراد، غير أن المعتقدات التي تمضي دون شكوك كما هي الحال مع النظرة الدينية التقليدية السائدة في الكويت، والعالم العربي/الإسلامي بصورة عامة، تعمل على فَصْل البشر بعضهم عن بعض، إذ يصبح الذين يعتنقونها مغلقين على أنفسهم، رافضين لكلّ من يخالف معتقدهم الثابت/النهائي بالنسبة إليهم، وبالتالي يتحوّل هؤلاء "القَطْعيُّون" إلى تجسيدات مشوّهة للصفة التي نطلق عليها اسم أو صفة "الإنسانية". لكن، كما تعلّمنا من "الوجودية"، فإنه لكي ندخل إلى الوجود ونثبت وجودنا، ينبغي علينا أن نشكّ في "وَهْم" معتقداتنا وثوابتنا، ونتغلّب على الكراهية والازدراء الذي نشعر به غالباً نحو أولئك الذين نختلف معهم في الاعتقاد والآراء، وصولاً إلى خَلْق اعتقاد/قيم/مبادئ خاصة بنا. إذن، فإذا كانت "الوجودية" تضع الفرد بمعزل عن الآخرين في امتثالهم وطاعتهم العمياء للشريعة من ناحية، فإنها تضعه أيضاً في صُحبة الآخرين في شكّهم وغموض وجودهم من ناحية أخرى، وهذا ما سنعاينه جلياً عند فهد العسكر في الفصل المقبل.



الفصل الثاني

السيرة التكوينية لفهد العسكر

((من محاسن العبقري أنه يشبه
كل الناس، دون أن يُشبهه أحد))
بلزاك

يذكر (قاموس هيرذر الفلسفي الصغير)[1] أن أديباً فناناً قام في عام 1913 بعمل تمثال نصفي للفيلسوف الدنماركي سورن كيركغارد الذي كان معجباً به إعجاباً شديداً، ومؤمناً بالصورة الذهنية التي كوّنها عنه. فكل ما وصل إليه من معلومات، وكل ما عرفه من الأوصاف قد تجسَّمت في التمثال بصورة مُسَاوية لما في قلبه من حبٍّ لكيركغارد، وما في "جوّانية" نفسه من إعجاب به. ثم قام هذا الأديب الفنان بحملِ تمثال الفيلسوف لمن يهمّهم الأمر يذكّرهم بمرور قرن على ميلاد هذا الفَيلسوف، وأنه من المناسب أن تحتفل التجمّعات الفكرية والثقافية بهذه الذكرى المهمة. ولكنه فُوجئ بعدم الإنصات من الجميع، ثم أنه لم يكد يتحدث إلى

(1) نقلاً عن: الديدي، عبد الفتاح. الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة. مرجع سابق. ص 135.

واحد من المسؤولين حتى صرخ هذا الأخير في وجه تمثاله قائلاً: لا يا سيدي، ليس هذا كيركغارد، لقد كان كيركغارد أَحْدَب! وعاد الأديب الفنان إلى بيته ليُعمل أصابعه وإزْميله من جديد، وليضع حَدبة للتمثال لم تكن معروفة لديه، ولكنه لم يكد يضع هذه الحَدبة في مكانها حتى رأى نفسه مضطراً إلى العبث في وجه الفيلسوف. فقد أحسَّ بأنه ملزم بأن يغيّر من معالم الوجه ما يكفي لإشعار المتلقّي بأن هذا الوجه صاحبه أَحْدَب، فليست المسألة مسألة حَدبة تضاف إلى ظهر الفيلسوف، ولكنها مسألة تاريخ يتغيّر ووجود يختلف. فلئن كانت الحَدبة شيئاً عابراً بالنسبة إلى التمثال، فكم تُراها كلّفت الفيلسوف كيركغارد الأَحْدَب؟ وكم كلّفت هذه الحالة كل من كتب عن كيركغارد؟

قد لا تختلف سيرة حياة الشاعر فهد العسكر كثيراً عما وصل إلينا عن حياة الفيلسوف سورن كيركغارد، فالاثنان حيّرا الكُتّاب بحياتهما أكثر – ربما – مما شغلاهم بأفكارهما. بل إن حياتهما نفسها التي عاشاها، تحوَّلت على صفحات الكتب إلى فكرة من الفكر، و لم يتأتَّ ذلك من ثراء تلك الحياة ووفرتها أو امتلائها بما يشجّع الكتّاب على الحكاية والسَّرد فحسب، بل نشأ عن ذلك التعارض الاستثنائي الذي أحدثه كل من كيركغارد وابن العسكر في حياتهما بين الزمنية والأبد/بين الشعور والتفكير.

لقد أراد فهد العسكر أن تتجسّم أمامه في الواقع معالم إيمانه الخاص، وآثار وجدانه الداخلي، ورغب في أن يبني وجوده الظاهر على إلهام الشعر، وأن يحقّق مَشيئة الغيب في مصيره الجزئي، يسمح لنهر الأبد بأن يصبّ في جَدول مَعَاشه المحدود.

لو كان ابن العسكر شاعراً عادياً لما أَثَارَ في نَفْسي الفضول لمعرفة أشياء عن حياته الخاصة، ولكنني وجدتُ نَفْسي مدفوعة بقوَّة نحو "الحَفْر" وراء تفاصيل حياته من أجل أن أُلِمّ بمأساة وجوده كما تمثَّلت في بعض الكتب والأحداث والأخبار والقصص التي تناولته أو تطرَّقت إليه، والتي عالجت باهتمام صلة شعره ومواقفه بواقع حياته ومَعَاشه.

اسمي "فهـد"

فهد بن صالح بن محمد بن عبد الله بن علي بن حمد العسكر هو الاسم الكامل للشاعر الكويتي فهد العسكر، الذي ينتمي إلى عشيرة العَسْكر من الصمده من قبيلة الظفير.[1] لا أعرف بالضبط متى ولد، فالمعلومات التي رَصَدتها حول مولده تتضارب بصورة لافتة، لاسيما أن المصدر الرئيس لمعرفة تاريخ الولادة أو الوفاة في الكويت قديماً، هو السنوات أو الأحداث الشهيرة التي تقع في البلاد مثل (حادثة الرَّجَبية/الهدّامة، حادثة الطّبْعَة، حادثة الجدري، حادثة الدّبا (الجراد)، حادثة الرَّحْمة، حادثة المجلس التأسيسي... الخ)، فبعض الكويتيين يعرفون تاريخ ولادتهم عن طريق مثل هذه الأحداث، وكذلك بعض الوفيات تعرف بواسطة هذه الأحداث الشهيرة.[2] ولأنني لا أملك الوثائق الرسمية لكي أُحدِّد التاريخ القطعي

(1) انظر: الظفيري، أحمد محارب. (1997، 19 يوليو). نسب مغلوط لفهد العسكر في مناهج التربية. الكويت. جريدة القبس.

(2) للمزيد حول هذا الموضوع انظر: الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 43 وما بعدها.

لمولده، فإنني سأحدّده بعام 1917، ذلك أن هذا التاريخ قد ارتبط بحادثة تاريخية موثّقة هي وفاة حاكم الكويت الثامن الشيخ جابر المبارك الصباح (1860 – 1917م)، كما ذكرت ذلك والدة "فهد" نفسها في روايتها حول ولادته، وهي مصدر تاريخي يعد أوثق المصادر فيما يتصل بموضوع كهذا. وقد ذكر الأديب الأستاذ عبد الله زكريا الأنصاري (1922–2006م) أن خالد العسكر أخا الشاعر أخبره بأن مولد "فهد" كان في بداية ولاية حاكم الكويت التاسع الشيخ سالم المبارك الصباح (1864–1921م) أي عام 1917، مع أن أخاه نفسه قد أكد للباحثة الدكتورة نورية الرومي أن والدته كانت حاملاً فيه بشهرين عند وفاة الشيخ جابر المبارك (في 5 فبراير 1917)[1] وقبل ولاية الشيخ سالم المبارك، وإن كان ذلك لا يغيّر من حقيقة مولده في عام 1917 فإنه يجعل مولده في منتصف العام لا في بدايته.[2]

تدلّنا أخبار أسرته على أن أباه صالح العسكر كان رجلاً شديد التديّن ملتزماً بأداء الفروض الدينية كافة، وقد أصبح لاحقاً إماماً للصلاة في مسجد الفهد على الرغم من أنه كان مايزال صغير السن. ثم أنشأ صالح العسكر مدرسة خاصة لتحفيظ وتعليم القرآن على طريقة "الكتاتيب" المنتشرة بالكويت في تلك الفترة. وتشير أخبار صالح العسكر إلى أنه كان

(1) العجيري، صالح محمد وآخرون. (2006). تاريخ الكويت يوماً بيوم. (ط.1). الكويت: منشورات مكتبة العجيري. ص 104.

(2) انظر: الرومي، نورية صالح. (1978). شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. (ط.1). القاهرة: (د.ن). ص 83.

حاد المزاج، سريع الغضب، وهو الأمر الذي جعله يصطدم مع أحد شيوخ الدين آنذاك، ويترك على أثرها إمامة المسجد، ومدرسته التي أنشأها لتدريس القرآن.[1]

ساءت أحوال صالح العسكر وأسرته بعد ذلك، لكنها تحسّنت بعد أن عمل موظفاً في الجمارك، ثم وكيلاً عاماً لأملاك حاكم الكويت الشيخ مبارك الصباح وولديه جابر وسالم من بعده. كما أصبح إبّان حكم الشيخ أحمد الجابر الصباح مشرفاً على الدّكاكين والمحال الخاصة، وعلى جمرك البادية، وعلى رسوم المواشي وعلى غيرها من المصالح التي كانت تؤخذ من أصحابها رسوم جمركية.

أصيب صالح العسكر بمرض في عينيه، أجبره على السفر إلى بومباي في الهند لعلاجهما، ولكن هذا العلاج لم يفد في شيء، وفي أواخر أيام حياته كفّ بصره، وتوفي سنة 1947 عن عمر ناهز التسعين عاماً.[2]

ترك صالح العسكر تسعة أولاد (ستة ذكور وثلاث إناث) وزوجتين. وفي رواية أخرى تنقلها الباحثة الدكتورة نورية الرومي عن بعض أقرباء فهد العسكر، أن صالح العسكر تزوّج خمس زوجات، كانت أم "فهد" الأخيرة.[3]

نشأ "فهد" نشأة دينية مبكّرة، فقد كان بيتهم محافظاً شديد المحافظة

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 37- 38.
(2) للمزيد من التفاصيل انظر: المرجع السابق. ص 38 وما بعدها.
(3) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر - دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 77.

على العادات والتقاليد والأعراف، متديّناً شديد التديّن، وكان "فهد" ملازماً لأبيه - الذي كان شغوفاً به - في أداء الصلوات في أوقاتها حتى صلاة الفجر، مما أثّر فيه تأثيراً بالغاً، حتى أنه من شدّة تديّنه كان يؤذّن للصلاة من سطح بيتهم، ليدعو الناس إلى أداء الصلاة في مواعيدها.[1]

ومما يُذكر في هذا المجال أيضاً أن "فهد" ((كان كثيراً ما يخطب في الطلاب [عندما التحق بالمدرسة لاحقاً] حاثّاً إيّاهم على التمسّك بأصول الدين وأداء فرائضه (...) كما كان ناسكاً في ملبسه، فكان يرتدي فوق "دشداشته" عباءة مزوية بدون "زَرِي" (= غير مذهَّبة) وعلى رأسه "غتْرة" حمراء دون أن يعلوها "عقَال"[2])).[3]

تلقَّى "فهد" دروسه الأولى في مدارس الكويت الأهلية التقليدية - الكتاتيب - التي كانت تدرّس - كما مرّ بنا - القرآن قبل كل شيء، ثم بعض أصول الدين، وبعض مبادئ القراءة والكتابة والحساب، ولم يكن فيها شيء، أو بعض شيء من العلوم الحديثة العصرية.

---

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 55.

(2) في عشرينيات القرن الماضي أشاع "الوهابيون" في السعودية أن لبس العقال حرام، وكانوا يرون أن العمامة هي اللباس الشرعي. وعلى الرغم من أن بعض العلماء حينها تصدّوا لهذا الكلام وفنّدوه، فقد بقي رجال الدين، والنجديون منهم تحديداً، لا يعتمرون العقال، بل وأصبح عدم لبس العقال أحد أهم الأعراف التي يجب أن يلتزم بها رجل الدين. (انظر: الدخيل، خالد. (1428، 23 محرم). طبقة رجال الدين في السعودية.. مؤشرات التمايز. موقع "إسلام ديلي www.islamdaily.org").

(3) عمر، أحمد السيد. (1998). ذكريات كويتية - مذكرات أحمد السيد عمر. (ط.1). الكويت: دار قرطاس للنشر. ص 163.

لكن نقطة الانعطاف الأولى في حياته، كانت دخوله إلى المدرسة المباركية في مطلع العشرينيات وتتلمذه على يد عدد من المعلمين والأساتذة كان منهم الشاعر الكويتي الأستاذ محمود شوقي الأيوبي الذي كان معجباً بنباهة "فهد" ونجابته، لذا قام الأيوبي بتشجيعه على حفظ الشعر العربي القديم وترديده. وبعد أن بدأ "فهد" بقَرْزَمة الشعر، كان الأيوبي يساعده على تقويم الأبيات التي ينظمها، والقصائد التي يكتبها، ولهذا يعدّ الأستاذ محمود شوقي الأيوبي معلّمه الأول في الشعر[1]، ومرجعه الذي كان يعود إليه.[2] وقد ظلّ "فهد" يتردّد على أستاذه الأيوبي، ويزوره كثيراً، ليعرض عليه ما كتب من قصائد وأشعار، فيبدي له الأيوبي ملاحظاته، ويطلب منه المزيد، إلى أن اشتدّ عوده في الشعر، وطالت قامته الشعرية.

وعلى الرغم مما أظهره "فهد" من نجابة وتفوّق مبكّرين في مجال الشعر، فإن دراسته في المدرسة المباركية لم تكن منتظمة.[3] وذهب صديق فهد العسكر الأديب الكويتي الأستاذ عبدالرزاق البصير (1919- 1999م) إلى أنه لم يُنْهِ صفوفها، ويعزو ذلك إلى أن "فهد" ((قد أُصيب بشيء يشبه الوسواس. فقد قصر حياته على ما يشبه الإقامة في المساجد، والخوف من

(1) يبدو أن قرض الشعر لم يكن غريباً على عائلة العسكر، إذ تذكر بعض الأخبار أن إبراهيم بن محمد العسكر، عَم "فهد"، كان شاعراً. (انظر: الظفيري، أحمد محارب. نسب مغلوط لفهد العسكر في مناهج التربية. مرجع سابق).

(2) الأنصاري، عبدالله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص54-55.

(3) قال الأستاذ أحمد السيد عمر في مذكراته إن "فهد" درس في المباركية حتى الصف الخامس، وفي ذلك الوقت كان من يصل إلى الصف الخامس يظل به، حيث لم تكن هناك مراحل أو صفوف أخرى. (عمر، أحمد السيد. ذكريات كويتية - مذكرات أحمد السيد عمر. مرجع سابق. ص 163).

العقاب الأُخروي)).[1] وتشير الأخبار إلى أن "فهد" بقي على هذه الحال مدة لا نعرف مقدارها حتى قُدِّر له أن يسافر إلى البصرة في العراق، كما ذكر الأستاذ البصير، وفي البصرة ((تفتَّحت آفاق تفكيره، فأقبل بكلّ قوته على منابع الأفكار الجديدة كالصحافة والمؤلَّفات الجديدة)).[2]

عندما عاد "فهد" إلى الكويت راح يَلتهم كل ما يقع بين يديه من كتب ومؤلَّفات ولاسيما دواوين الشعر التي تركّزت بالذات في استيعاب عوالم شعراء العربية الكبار، ليس المتقدمين مثل أبي نواس وأبي الطيب المتنبي وأبي فراس الحمداني وغيرهم وحسب، بل والشعراء المحدثين مثل إيليا أبي ماضي، ومعروف الرصافي، وحافظ إبراهيم، وخليل مطران، والأخطل الصغير وأحمد شوقي وغيرهم أيضاً.[3] وسنقف بشيء من التفصيل في المُقْبل من الصفحات عند ملامح من تأثّر فهد العسكر بأحد الشعراء العرب المحدثين وهو الشاعر المصري/اللبناني فؤاد بليبل (1911-1941م).

---

(1) البصير، عبد الرزاق. (2007). في رياض الفكر (ضمن مختارات من أعمال الأديب عبد الرزاق البصير). ج1. (ط.1). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 168.

(2) المرجع السابق. ص 169.

(3) يمكن أن نرصد أحد وجوه ولع فهد العسكر بالشاعرين المتنبي وأحمد شوقي،مثلاً، فيما تركه من (تشطيرات) و(تخميسات) لبعض قصائدهما. (انظر: الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 235 - 252). ومن نافلة القول أن اختيار "فهد" لأسلوب "التشطير" و"التخميس" لأشعار أميري الشعر العربي، أي المتنبي وشوقي، يدل على أنه اختار الطريق الأصعب/الأقصى لإثبات قدرته الشعرية الفائقة من جانب، ولمقارعة أطروحات الآخرين المناوئين لفكره من جانب آخر.

لم يكتف "فهد" بقراءة دواوين الشعر العربي، فراح يقرأ كتب الأدب والثقافة والفكر على اختلافها أيضاً، فضلاً عن الدّوريات والمجلات الثقافية والأدبية والصحف العديدة التي كانت تصل من القاهرة ودمشق وبغداد وبيروت إلى الكويت – ولو بعد مرور أشهر من صدورها – والتي كان يستعيرها من مكتبات عدة أبرزها: مكتبة (ابن رويّح) أو (المكتبة الوطنية)، مكتبة (الدرع) لصاحبها عبدالمحسن حمد الدرع[1]، والمكتبة (الأهلية) ومكتبة (المعارف) الواقعتان في السوق الداخلي[2] من ناحية، أو التي كان بعضها متوافراً في (النادي الأدبي) الذي تأسّس عام 1924 من ناحية أخرى. وقد أكد الأستاذ عبد الرزاق البصير أن "فهد" لم يكن يعتمد على موهبته الشعرية فقط، بل كان يثقّف نفسه ثقافة عامة، إذ لم يكن يسمع بوصول أيّ كتاب جديد إلى الكويت حتى يسعى إلى الحصول عليه وقراءته. وقد قدّم الأستاذ البصير في هذا الأمر شهادة شخصية حول جودة قراءات "فهد" ونوعيتها، فقال ما نصه: ((.. وأُشهد الله شهادة، أنه – أي فهد العسكر – دلّني على كثير من الأشعار أو القصائد الراقية)).[3] وقد أعان "فهد" في السَّير والتقدّم على هذا الطريق ما تميَّز به من ذاكرة قوية بصورة لافتة، فقد كان – وفق رواية الأديب الأستاذ خالد سعود الزيد

(1) انظر: الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 88.

(2) انظر الملحق رقم (3) من هذا الكتاب. تجدر الإشارة إلى أن السوق الداخلي، شارع الأمير، كان مقر المكتبات بالكويت في النصف الأول من القرن العشرين. (انظر: محمد، خالد سالم. (2012). عبدالله خالد الحاتم (ضمن منارات ثقافية كويتية). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 16).

(3) انظر الملحق رقم (3) من هذا الكتاب.

(1937 – 2001): ((نادرة الحفظ والاستظهار، لا يكلّفه حفظ القصائد الطوال أكثر من إلقاء نظرتين وسماعها مرتين)).[1]

في السياق نفسه، ذهب الأستاذ عبد الله زكريا الأنصاري إلى أن غَرَق "فهد" بالقراءة، واطّلاعه المتواصل على مختلف الأفكار والأطروحات والآراء الثقافية والأدبية والاجتماعية والسياسية، جعلا تفكيره يتطوّر شيئاً فشيئاً مع تقدّم قراءته، وأخذت نظرته إلى الحياة تتغيّر بتغيّر تفكيره وتطوّره، ((فبدأ تشدّده في الدين يضعف شيئاً فشيئاً إلى أن تحوّل تحوّلاً كلياً في تفكيره، وفي نظرته إلى الحياة، وإلى بعض التقاليد والعادات الموروثة (...) لأنه ليس من المعقول أن يبقى الإنسان على تزمّته ومحافظته على التقاليد القديمة الموروثة، بعدما يطّلع على مختلف الآراء العلمية، والأفكار الاجتماعية والتيارات السياسية، عن طريق القراءة في مختلف الكتب والمجلات)).[2] ولا ننسى أن ذكاء العقل إذا توقّد، كما قال الفيلسوف المصري زكي نجيب محمود (1905 – 1993م) ((خشي الناس لعنته، لأنه نافذ إلى الأعماق، وهم يريدون أخذ الأمور "بالبَرَكة" من أسطحها لا من أعماقها، ولأن ذكاء العقل يتشكّك قبل أن يستقر على عقيدة، وهم يريدونها عقيدة خلصت من شوائب الشّك والبحث، وكثيراً ما تسمعهم ينعتون مثل هذا الشّك المتسائل المتقصّي "خَوْضاً" فيما ينبغي ألاّ يُخاض فيه. إن إعْمال العقل – عند معظم الناس في بلادنا – مجلبة للشقاء لأن

(1) الزيد، خالد سعود. (1981). أدباء الكويت في قرنين. ج2. (ط.1). الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع. ص ص 63 – 64.
(2) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 56.

الحياة - عندهم - تسلّم زمامها إلى الذين يقبلونها كما تَرد إليهم، عن عمى وصَمم)).[1]

الشعر مضاد للوهم

على الرغم من أن الأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري - صاحب أول كتاب نشر عن فهد العسكر - لم يحدّد، أو يشر إلى أسماء الشعراء أو الأدباء أو الكتّاب الذين - ربما - يكونون قد أثّروا في حياة ومواقف "فهد" من ناحية، أو دواوين الشعر والكتب والمقالات التي كانت ذات تأثير كبير في فكره وأطروحاته من ناحية أخرى، غير أنني أريد أن أكْشِف عن أحد هذه الأسماء التي أثّرت عميقاً في حياة وفكر فهد العسكر، وهو الشاعر فؤاد بليبل.[2]

فقد ذكر الأستاذ عبد الرزاق البصير أن "فهد" كان قد أرشده هو وعددا من شباب الكويت المثقف إلى الشاعر فؤاد بليبل، وهو شاعر توفّي شاباً (29 عاماً)، كانت له أشعار إنسانية واجتماعية، كما كان له ديوان مطبوع، وقد رُثي بعد وفاته بقصائد عدة. كما ذهب الأستاذ البصير إلى أن

(1) محمود، زكي نجيب. (1988). قصة عقل. (ط.2). القاهرة: دار الشروق. ص 232.
(2) فؤاد عبد الله بليبل (1911– 1941) شاعر لبناني الأصل ولد في مدينة كوم حمادة (محافظة البحيرة – مصر)، وتوفي في القاهرة. عاش حياته بين مصر ولبنان. نشر عدداً من قصائده في أبرز المجلات الأدبية آنذاك مثل مجلة (الرسالة). صدر له ديوان وحيد بعنوان (أغاريد ربيع)، وقد عُني بطبعه ميشيل قسطندي صهر بليبل. رثاه عدد من أدباء مصر وشعرائها مثل: أحمد حسن الزيات، خليل شيبوب، محمد عبد الغني حسن، أنطون الجميل.

ابن العسكر كان قد تأثَّر بفؤاد بليبل أكثر من غيره، إذ يمكن لنا أن نجد نَفَسَ فؤاد أو تأثيره في شعر فهد العسكر، لأنه كان يحبّه ويقدّره كثيراً.[1]

جدير بالذكر أن الشاعر فؤاد بليبل كان قد صدر له ديوان شعر يتيم بعنوان (أغاريد ربيع) في القاهرة عام 1941 وقد عُني بطبعه صهر الشاعر. وقد تطرّق بليبل في قصائده التي تميَّزت بلغة طيّعة، وخيال فسيحٍ، ونَفَسٍ شعري طويل اعتمد عمود الشعر العربي إطاراً لبناء قصائده آخذاً من تقاليد الشعر القديم مخاطبةَ الصاحب أو الصاحبة، وما يضفيه من طابع سرديّ وشيئا من الحوار والتفصيل الذي يقرّبه إلى الأسلوب الواقعي المَعيش، أقول تطرّق بليبل إلى جملة من القضايا غلب عليها البُعد الإنساني والاجتماعي، إذ نراه، مثلاً، وقد اشتبك في بعض قصائده مع بعضٍ من الأَدْوَاء الاجتماعية الذائعة في عصره، ولاسيما ما يتعلّق بموضوع المرأة، كما نجده وقد مزج الغزل العفيف منه بالصريح الجريء، ولا نغفل الأبعاد "الوجودية" في شعره عبر ما يظهر فيه من قلقه الشديد من سؤال المصير والمآل الإنساني. ففي قصيدة بعنوان (العلم والحرب) نرصد لغة بليبل الشعرية وهي تَنضح بنفَس "وجودي" جَلِي عبر انتقاده الشديد للحرب وما يُستخدم فيها من أسلَحة فتّاكة تُهدّد حياة الإنسان وبقاءه على هذه الأرض من ناحية، ومهاجمته للتقدّم العلمي الذي جاء بالضد من خدمة الإنسان ووجوده من ناحية أخرى. ومن بعض ما قاله فؤاد بليبل في هذه القصيدة:

(1) انظر الملحق رقم (3) من هذا الكتاب.

أَبَى العلمُ إلاّ أن يَضرّ بنا العلمُ فأعذبهُ مرٌّ، وبلسمه سُمُّ
تنازعه ضدان: عادٌ وعادلٌ فذاكَ به يَهوَى، وهذا به يسمو
وللعلم فاعلم، شَوكُهُ وزُهُورُه فأزهارهُ تذوي، وأشواكُهُ تنمو
وسخَّرَهُ الإنسانُ للظلم والأذى فأشقاهُ، والإنسانُ شيمته الظلمُ
فقل لعُداة السِّلم رِفقاً بعَهده فما عهدهُ إلاّ التسامحُ والحلمُ
إذا ما جعلتم علمكم ونبوغكم شقاءً، فلا كان النبوغ ولا العلمُ[1]

ومن قصائد الشاعر فؤاد بليبل في ديوانه (أغاريد ربيع) القصيدة الآتية التي تكشف عن أبعاد ذاتية "وجودية" لدى الشاعر، كانت بلا شك، ذات وَقْع خاص على فهد العسكر في بعض قصائده - اللاحقة - التي تبدو فيهاً "الذاتيّة" في الأوج. قال بليبل:

ومرّت بي حليفَ أسىً وذُلّ غريب الدار في وطني وأهلي
أُساري البدرَ في الظلماء حتى كأنّ البدرَ معبودي وشُغلي
أُرتِّلُ فيه أشعاري ويُوحي إليّ السّحرَ إبّانَ التجلّي
فقالت: إنّ هذا رمزُ وجهي فقُلْ لي عمّ تبحثُ فيه، قُل لي؟
فقلتُ وبي من الأحزان ما بي: أُفتشُ فيه عن ديني وعقلي[2]

---

(1) بليبل، فؤاد. (1963). أغاريد ربيع. (ط.2). بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر. ص ص 73، 75.
(2) المصدر السابق. ص ص 54- 55.

لكن القصيدة الأبرز في هذا الديوان - في تقديري - والتي كان لها أثر بليغ في رؤية فهد العسكر للإنسان ووجوده، وتحديداً للمرأة ووجودها، ذلك الكائن الذي يرزح تحت نيّر دوغمائية الوسط الديني من ناحية، والعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية البالية من ناحية أخرى، قصيدة (ابنة العار) التي كانت بمنزلة المهماز لكثير من أفكار قصائد "فهد" وخصوصا ما تعلّق منها بمسألة المرأة. قال فؤاد بليبل في بعض أبيات هذه القصيدة:

يا ابنةَ العارِ والخَنَا والرذيلة ... أنا لولاكِ ما عرفتُ الفضيلة
أنتِ كالليلِ فيه قد كَمَنَ النورُ ... ومنه مَدَّ الصباح تليله
ومِن الشر ما يحضُّ على الخير ... ويهدي أخا الضلال سبيله
ومن السمّ ما يُعِلُّ ومنه ... ما تُداوى به الجُسوم العَليله
إن في لحظك الأثيم بريقاً طاهراً ... أخطأ الورى تأويله
ومن العار ما يبرِرهُ الجهل ... وما يجهل الورى تعليله
يا ابنة العار أنت بالعذر أولى ... منك بالعذلِ جارحاً والنميله
إنما النذل من حَذَاكِ على الرّجس ... وأغَراك بالوعود الجميله
زيّن الوِزْر والمجونَ لعينيكِ ... ولم يدّخر لخَدْعك حيله
فإذا بالنكير غيرُ نكيرٍ ... ساغ حتى لم تُنكري تحليله
وأبى الشرعُ والتقاليدُ إلاّ أنْ ... تظلّي - وإنْ ندمتِ - نذيله
قتلوا فيكِ كل روحٍ شريفٍ ... وأحلّوا روحَ الفسادِ بديله[1]

---

(1) المصدر السابق. ص ص 57- 60.

ليس ضمن أغراض كاتب هذه الرسالة فيما مرّ من نصوص واستشهادات، عقد مقارنة أدبية بين شعر فؤاد بليبل وشعر فهد العسكر، فليس ذلك ضمن التخصّص العلمي لصاحب الكتاب، ولا هدفاً من أهدافه بأيّ حال من الأحوال، لكن الذي يعنيني بالأساس هو الكشف عن أحد الأصوات "الحداثية" التي أثّرت في حياة ومواقف "فهد"، ورافد من روافد الفكر "الوجودي" في شعر ابن العسكر، وهو كما سنرى حينما أقف عند بعض من آرائه "الوجودية"، قد غذّت أفكاره التي ساهمت في إيضاح المفارقة الصارخة بين التّقدم والانفتاح تجاه النظر إلى حياة الإنسان ووجوده من جانب، وبين "وَهْم"[1] الأطروحات الدينية/الفقهية، والتقاليد الاجتماعية، والأعراف السياسية من جانب آخر.

(1) في مقال بعنوان (الوَهْم) نُشر في مجلة (العروة الوثقى) للسيد جمال الدين الأفغاني والشيخ محمد عبده، جاء فيه ما نصه: ((ألا قاتل اللهم الوَهْم، الوهم طوراً يكون مرآة المزعجات، ومجلس المفزعات، وطوراً يكون ممثلاً للمسرّات، حاكياً للمنعشات، وهو في جميع أطواره حجاب الحقيقة، وغشاء على عين البصيرة، لكنْ له سلطان على الإرادة، وحكم على العزيمة، فهو مجلبة الشر، ومنفاة الخير. الوهم يمثل الضعيف قوياً، والقريب بعيداً، والمأمن مخافة، والموئل مهلكا. الوهم يذهل الواهم عن نفسه، ويصرفه عن حسّه، يخيل الموجود معدوماً، والمعدوم موجوداً، الواهم في كون غير موجود، وعالم غير مشهود، يخبط فيه خبط المصروع، لا يدري ماذا أدركه وماذا تركه. الوهم روح خبيث يلابس النفس الإنسانية وهي في ظلام الجهل، إذا خفيت الحقائق تحكمت الأوهام، وتسلطت على الإرادات، فتقود الواهمين إلى بيداء الضلالة، فيخبطون في مجاهيل، لا يهتدون إلى سبيل، ولا يستقيمون على طريق)). (نقلاً عن: رضا، محمد رشيد. (2003). تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. (ط.1). ج1 (القسم الأول). القاهرة: دار الفضيلة. ص 340).

التجديد أو التحوّل "الوجودي"

إن عملية "التجديد" أو التحوّل في الأفكار والأطروحات لا تتحقق من دون "وعي تجديدي" يحدّد ماهيتها، ويرسم حدودها، ويرقى بها درجة بعد أخرى. وفي مجتمع متخلّف ذي ثقافة تقليدية جامدة لا يمكن للوعي التجديدي أن يتكوّن خِلْواً من عناصر فكرية وثقافية وأدبية تفد عليه من خارج ثقافته الجامدة، وتتفاعل معها، فتفتح أمام من يدركون ضرورة التجديد آفاقاً رحبة جديدة، وتزوّدهم بمعارف لا يعرفونها، وتُريهم أنماطاً فكرية وثقافية مختلفة عن تلك السائدة في مجتمعهم، وتستفزّهم لتأمّلها والتحاور معها. غير أن هناك حقيقة تتّصل بها، وهي أن عملية التجديد تتوقّف في درجة جذريتها، على مدى عمق وشمول "وعي التجديد"، وأن هذا يتوقّف إلى حدّ بعيد على حجم ونوعية العناصر الفكرية والثقافية الوافدة على الثقافة التقليدية السائدة، ومدى استيعابها وتمثّلها من لدن من يدركون ضرورة التجديد وأهميته.

استطاع "فهد" فيما قرأه واطّلع عليه من أفكار وأطروحات وآراء أن يكتشف "وجوده" الحقيقي، ويظهر ذلك بوضوح عندما ((تغيّر رأيه في الحياة، وتبدّلت أفكاره في طبيعة الكون، وتشبّعت روحه بالحرية التي رأى من حقّه التمتّع بها، وامتلأ عقله بالصّور المختلفة التي قرأها في الكتب والمجلات، وفي الشعر على الخصوص، تلك الصّور الفكرية المنطلقة المختلفة في أشكالها، وفي ألوانها، شرقية وغربية، كيف به بعد أن اطّلع على هذه الآراء والأفكار، وتشبّع بها، وآمن بحقّ الإنسان في أخذها أو

رفضها، حسب طبيعته وتفكيره، ومستوى عقليته، كيف به يذعن بعد كل هذا لذويه [الذين حاولوا إقْصاءه عن هذا الطريق]، فيرضيهم بالعدول عنها بعدما أصبحت جزءاً من كيانه، وقطعة من روحه، وأخذت تجري في عقله وقلبه جريان الدم في شرايين الجسم، كيف يضحِّي بالحرية التي اكتسبها لنفسه، وآمن بها، في سبيل لقمة من عيش، أو جرعة من ماء؟))[1].

مع هذا "الالْتزام الوجودي"، وهذا الانفتاحِ الفكري الإنساني، بدأ فهد العسكر العمل على تحويل الواقع "العَيْني" المَعيش إلى شعر "وجودي"، فكان سعيه الحثيث لتحرير فكر المجتمع الكويتي - آنذاك - من ربقة الأفكار المفروضة عليه من "خارجه" بما هي خرافات ومواضعات وثوابت أصولية لا تمتُّ إلى حياتهم اليومية المباشرة بصلة، والسعي إلى منحه حريته الحقيقية. لقد أدرك "فهد" أنه بهذا الفعل سيجابه بمفرده أساطيل الجهل والتخلّف والتشدّد، لكنه كان يدرك أيضاً أن مجتمعه وبيئته بمقدار ما تحتاج إلى عملية "إنقاذ"، إنما تحتاج أيضاً إلى عملية تضحية وفداء، وشاء أن يكون "مَصْلُوب" ذلك المجتمع وتلك البيئة إذا جاز التعبير. ومن أجل أن يحقّق هذا الفعل، بحث "فهد" في الشعر عن نوع مغاير من الكتابة، فقد أراد أن تُعيد قصائده - التي هي حالات يومية مَعيشة - الاعتبار إلى المخيّلة الحرّة الطّلقة، من خلال الاشتباك مع مخزونها الملتهب/الغامض، في مناخات تصارع الحرية.

إن ما يجعل من "الوجودية" أحد أفضل الحقول المعرفية هو كون عالم

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 93.

"الوجودية" أكثر غنى، وتعقيداً، وإنسانية، وعمقاً، وصدْقاً من أيّ حقل معرفي آخر. ولكن ما هو ذلك الذي نجده عند "الوجودية" ولا نجده عند غيرها؟ إنه صوت "الوجودية" وغضبها وتساؤلاتها الأكثر عمقاً وغنى، وهو ما لا نجده لدى الحقول والمعارف الأخرى. فالنظرة الدينية التقليدية، أو الفلسفة النّسقية، أو العلم "المَعْمَلي" لا تعرف ما ينطوي عليه الإنسان من تناقض وفوضى وحيرة وغموض وقلق ورغبة وحاجة. إن ما نجده لدى "الوجودية" ليس الأجوبة الجاهزة/الثابتة، بل الأسئلة المتحرّكة/المفتوحة، فضلاً عن الأحداث المتغيّرة مع عدد من الدّلالات والحقائق البديهية، وهو ما يعني أن "الوجودية" لا تمتلك حُلولاً معلّبة/نهائية أو جاهزة، الأمر الذي يجعلها تشبه الإنسان أكثر من غيرها. إن النظرة الدينية التقليدية – ممثَّلة بالفقهاء أو الخبراء الدينيين والوسط الديني عموماً – تضع أمام الإنسان أجوبة محدَّدة سلفاً قبل أن يطرح أيّ سؤال من الأسئلة التي قد تشغله، وهذه طريقة لا تمكّن الإنسان من الحصول على أجوبة حيوية يومية مَعيشة، أما إثارة السؤال "الوجودي" فهو يعني أننا قد نصل إلى إجابة وقد لا نستطيع، فليس المهم في "الوجودية" العثور على إجابة أو الفشل في ذلك. إن الذين يسألون أسئلة ويعطونها أجوبة، والذين يسألون دون أن يجيبوا عن أسئلتهم، يتساوون جميعاً في الوجود أو الكينونة، لأن السؤال بما هو فعْل وعَمَل وسَعي، هو عالم حيّ يوميّ مَعيش، والمهم لـ "الوجودية" هو هذا العالم الحي اليومي المَعيش؛ أي العالم "الحقيقي".

إلى ذلـك أدرك فهد العسكـر أن الشعر لا يوجـد في منطقة يباب من الناس، فهو يكتب لكي يقرأه الآخرون، فهو بوصفه شاعرا وعى أنه يعيش في عالم طافح بـ "الأَوْهَام" التي تروّج لها بعض الأوساط، ولاسيما الوسط الدينـي الذي يزعـم معرفة "الطريق إلى الجنة". وفيمـا نعرف جميعاً، فإن الوهم كذبة مستترة، لا يرتاب الواهم في أنها صادقة. هذه الأَوْهَام نفسها تتحـوّل إلى بضائـع معروضة في "سـوق الناس"، وذلـك لأجل السيطرة والتحكـم بـ عقلهم/روحهم/حواسهـم، وكسـب ولائهم عـبر الوعد والوعيد، أو الترهيب والترغيـب وهو من أكثر الطرق وحشية وبدائية في التعامل مـع الناس. وقد أصبح الإنسان – الواهم المُضلَّل – في ظلّ سطوة الوسـط الديني الأصولوي وتحكماته ليس في حاجة إلى أن يفكر أو يسأل للحقيقة وعنها، إذ ثمة – دائماً – من يفكر أو يسأل بدلاً عنه!

هنا، يبرز الدور "الوجودي" "العالمي"[1] لابن العسكر وشعره الذي يواجه الأَوْهَام والخرافات والأكاذيب والثوابت الأصولوية، وينزع الأقنعة عن وجوه بائعي الأَوْهَام الكثيرين، عبر تأكيده للحقيقي اليومي المَعيش المنزوي تحت أكداس من النصوص الفقهية المكرّرة السائدة، وسبْر أعماق الإنسان "الوجودي" لالتقاط لآلئه. و"فهد" إذ يذكّرنا المرة تلو الأخرى بما هو "حقيقي" في حياتنا على هذه الأرض، فذلك لأنه يضع الوجود

(1) ما أقصده بـ "العالمية" ههنا أن يأخذ المرء المخاطر من أجل المضي إلى ما وراء أشكال اليقين السّهلة التي توفرها لنا خلفيتنا، ولغتنا، وقوتنا التي تحجب عنا في كثير من الأحيان الآخرين. (انظر: فوريدي، فرانك. (2010). أين ذهب كل المثقفين؟. (نايف الياسين، مترجِم). (ط.1). الرياض: العبيكان. ص 50).

ضد الوَهْم، والبراءة ضد الوحشية، والفرادة ضد التَّعميم، والحضور ضد النسيان، وقبل كل شيء الإبداع قُبالة النَّمطية. إن الرفض في عُرْف "فهد" هو تلك القوة النقدية الكبرى التي تنتقل بالإنسان وبالتالي المجتمع من عهد الخرافة والجهل إلى عهد التفكير والعقل. يقول في بعض أبياته:

وأمام مصباح الثقافة قد تلاشت ظُلمة الأفكار والأذهانِ
فالمرءُ بالعقل المنير، وإن دجا ما الفرقُ بين المرء والحيوانِ؟[1]

ولا ننسى أن فكرة ضرورة التخلّص من "الأَوْهَام" - التي بدأها الفلاسفة ومارسها "الوجوديون" - وأهمية توخّي "الحقيقة" في كل سلوك للفرد داخل المجتمع، بلغت ذروة غير مسبوقة على يد "الوجوديين"، ولاسيما الفيلسوف الفرنسي جان بول سارتر، فقد اتخذ ذلك التوجّه الرافض للأَوْهَام - مهما بَدَتَ هذه الأَوْهَام جذّابة ومُغرية - بفضل "الوجوديين" وضعاً رائداً، وأصبح ذلك التوجّه وما يصاحبه من سلوك، من المسلّمات في كل تجمّعات المثقفين، ونالت المقولات والمفردات التي أَدْرَجَها "الوجوديون" في مؤلفاتهم - ككتاب (الوجود والعدم) لسارتر مثلاً - صفة السلاح في أيدي كل من أراد التصدّي للذين يحرصون على المظهر دون الجوهر، وأولئك الذين يتحمّلون "عَفَن" الضمائر، وتحلّل الذّمم ما دامت "المظاهر" محفوظة. وبذا أتاحت "الوجودية"، في دَأْب وبصرامة، مواجهة الذات، وقد سقطت عنها كل الأقنعة، وترسّب في الوجدان

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 122.

معنى مقلق هو أن المرء وحده أمام مصيره الذي يتعين عليه نحته كل يوم بأَظْفره إذا اقتضى الأمر من صخرة الأَوْهَام، متّخذاً عدداً لا يحصى من الاختيارات كل يوم، منحازاً دوماً للصدق كقيمة لا تسبقها قيمة، وأن كل سلوك يترتّب على هذا التوجّه، مهما كانت قسوته على النفس، إنما يحرّرها من أَوْهَام تزييف صورتها، ويجعلها تواجه مصيرها في شجاعة تليق بمكانة الإنسان.[1]

أرفضُ المؤسَّسة بالمُطلق

كان فهد العسكر رجلاً غير متزوّج، فلم تذكر الأخبار والمصادر التي أرَّخت أو أشارت إلى حياته أنه ارتبط بعقد زواج من أي امرأة. غير أن امتناعه، أو رفضه الزواج – على الرغم من إلحاح أصدقائه عليه – لم يكن بسبب عوائق مادية، أو صحية تماماً، لكنها كانت – في تقديري – ضمن أطروحته في رفض الانصياع لمؤسّسات المجتمع المقيِّدَة المختلفة. فالزواج لم يكن المؤسَّسة الوحيدة التي رفضها فهد بالمطلق، فالوظيفة أيضاً كانت ضمن المؤسَّسات التي ردَّها وصدَّها ابن العسكر. إذ لم يُعرف عنه اشتغاله في أيِّ وظيفة توافرت له أو عُرضت عليه، باستثناء الوظيفة التي عرضها عليه الملك عبدالعزيز بن سعود (1873– 1953م)، وهي وظيفة كاتب أو معلّم لأحد أبنائه، ولعله الأمير محمد بن عبدالعزيز. وعلى الرغم من أنه وافق في البداية على هذه الوظيفة، ونال راتباً مناسباً وحفاوة من

(1) انظر: رمضان، سمية يحيى. (2005، أكتوبر). مسرح الجحيم والأمل. جريدة أخبار الأدب. القاهرة. ص 24.

المسؤولين هناك، فإنه وبعد مرور أقلّ من شهر على عمله شعر بالضيق والضَّجر من هذه الوظيفة، وقدَّم اعتذاره رافضاً مواصلة العمل فيها، وكان له ما أراد.[1]

وبالعودة إلى موقفه من مسألة الزواج والارتباط، لم يكن موقف "فهد" الرافض نابعاً من جانب العبء المادي في "مؤسَّسة الزواج" واستحقاقاتها، إذ لم يكن يعاني ضيقا في المال تماماً، لاسيما أنه ورث ترْكة بعد موت أبيه، لكنه رفض الزواج من منطلق اقتناعاته وأفكاره "الوجودية"، فـ الزواج/ المؤسَّسة رابطة لمدى الحياة، وهذا المعنى يتعارض مع الاختيار الحر/اليومي/ المتجدّد للإنسان في الحياة الذي تتوق إليه "الوجودية"، ذلك الاختيار الملازم للإنسان بصفته إنساناً حراً. لذا اختار ابن العسكر العلاقة الحرة التي تقوم على العشق والحب والشغف المتجدّد الذي يتجاوز "القيود" التي تضعها أنواع "المؤسسات" المختلفة.

ضد قوانين الامتثال

بدأ فهد العسكر في بناء صلات وعلاقات صداقة مع ثلّة نبيلة من الشباب المتعلّم والمثقف في الكويت، فكان أن فتح لهم بيته وأكرمهم[2]،

---

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 51.

(2) من صور كرم وسخاء فهد العسكر، ذكر صديقه الشاعر عبد المحسن الرشيد البدر (1926– 2008) ما نصه: ((بعدما أخذ فهد نصيبه من تركة والده، كان الناس يتقاطرون عليه كل يوم، ويعطيهم بالمئات، كان ذلك يحدث مراراً، ومن هؤلاء كان المطرب الفنان عبدالله فضالة)). (مجموعة من الكتاب. (2009). منارات ثقافية كويتية. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 18).

وكوّن لهم مجلساً هو أقرب ما يكون إلى "منتدى أدبي"، حيث يَسمعون منه بعض قصائده، ويتناقلونها بينهم، ويُسمعونه أيضاً بعض إنتاجهم وما تجود به قرائحهم من شعر أو نثر، كشكلٍ من أشكال المثاقفة[1]، وكثيراً ما كانوا يتناقشون حول بعض الأبيات الشعرية والقصائد، فمن معجب بها، ومن ناقد لها، فيشتدّ الجدل، وتقوى المناقشة، ويحتدم الحوار، وتهتاج العواطف، وكثيراً ما يرجعون إليه في خصوماتهم هذه، ويأخذ كثير منهم برأيه[2]، ويتم ذلك كله في إطار من الحرية والتفتّح الرافض لكل انغلاق أو جمود أو تحجّر. وقد ذهب الأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري إلى أن مجلس فهد العسكر كان ((المجلس الوحيد في الكويت، تقريباً، الذي يُعرف، ولا تدور فيه غير الموضوعات الأدبية، وربما أُثيرت فيه بعض الأمور التي تتعلّق بالوضع [العام]، وتبحث في شؤون العيش)).[3] وقد أكد الأستاذ الأنصاري أنه وأصدقاءه كانوا يتوجّهون إلى "فهد" ليس بهدف سماع جديد شعره وحسب، ((بل للاستماع إلى الجديد في كل شيء، في السياسة والشعر والنقد الأدبي، بل وفي العلم أيضاً، ومعروف أنه كان كثير الاطلاع على ما ينشر في بعض الصحف والمجلات التي كانت تصله من الخارج عن طريق الاشتراك)).[4]

---

(1) جاء ذكر "مجلس" فهد العسكر وما كان يدور فيه في قصيدة للشاعر عبدالمنعم العجيل بعنوان (فهد العسكر شاعر الكويت الخالد)، حيث قال: وكان القريضُ الحيّ، أفضل وردنا وكان مَعينَ الفيض، مجلسكَ الثرّ (مجلة البيان. الكويت. العدد 67. (1971، أكتوبر). ص 43).

(2) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 73.

(3) المرجع السابق نفسه.

(4) مجموعة من الكتاب. (2005). عبدالله زكريا الأنصاري.. حياة كاملة. الكويت: مجلة "الكويت". العدد 259. ص 7.

لم يكن لابن العسكر مجلس ثقافي/ أدبي ثابت، فقد عُرف عنه تعدّد مجالسه والأماكن التي يرتادها هو وصحبه، ولأن الكويت كانت تشتهر - آنذاك - بمقاهيها الشعبية الكثيرة، فقد احتضن أكثر من مقهى مجلس ابن العسكر. إذ ذكر الشاعر عبد المحسن الرشيد البدر أن "فهد" كان يجلس في مقهى يقع بين سوق الغربللي وسوق "الجَتْ"، وبعد فترة انتقل إلى مقهى آخر يقع خلف سوق "الزَّل". ثم عاد ونقل مجلسه إلى أمام ديوان منزل أهله في شارع كانوا يسمّونه "سكة عنزة".[1] وذهب الأستاذ عبدالرزاق البصير بدوره إلى أن لابن العسكَر مكانا آخر كان يجلس فيه هو مقهى في "السوق الداخلي".[2]

وكان ضمن هذه الصحبة النبيلة من الشباب المتعلّم والمثقف في الكويت، رُواة لشعر فهد العسكر، يحفظون أشعاره، ويَرْوُونها على الناس، ويسجّلونها على الورق، ويعتزّون بها، ويتناشدونها فيما بينهم وبين الآخرين، ولولا هؤلاء الرُّواة والمعجبون بشعره، لما استطعنا أن نجد بعد وفاته شيئاً من شعره، فهم الذين يرجع إليهم الفضل في حفظ بعض أشعاره الكثيرة، التي حُرق/ضَاع/طُمس منها الكثير جداً، والتي لو جُمعت كلها لكوّنت ديواناً ضخماً من الشعر[3].

وقد ورد في عدد من المصادر والمراجع التي تناولت سيرة فهد العسكر أسماء بعض أصدقائه ورواة شعره في الكويت، ومنهم الأساتذة: عبدالله

(1) انظر: مجموعة من الكتاب. منارات ثقافية كويتية. مرجع سابق. ص ص 12 - 13.
(2) البصير، عبد الرزاق. في رياض الفكر. مرجع سابق. ص 164.
(3) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 74.

زكريا الأنصاري، صالح شهاب، عبدالله الصانع، عبدالمحسن الحمود، عبدالرزاق البصير، خالد المشاري، محمد حبيب، أحمد السرحان، راشد بن سيف، أحمد البشر الرومي، عبدالوهاب القرطاس، خالد عبداللطيف المسلم، مطلق الحسيان، أحمد السيد عمر عاصم، عبدالله سنان، عبدالمحسن الرشيد البدر، عبدالعزيز ياسين الغربللي، فهد يوسف الدويري، إبراهيم الفهد، عبدالمحسن الزبن، فاضل خلف، عبدالله الحاتم، يعقوب الرشيد، عبدالرحمن العتيقي، وغيرهم.

تُبرز هذه الكثرة من الأسماء – كما ذهب الشاعر عبد المحسن الرشيد البدر – إلى أن فهد العسكر كان شاعراً اجتماعياً بامتياز، و لم يكن منغلقاً على نفسه، وذلك من خلال حرصه على "اللقاء" الدائم بهؤلاء الشباب، يَسمعون منه ويَسمع منهم[1]، وهو ما يعني أن ابن العسكر لم يكن مجرّد "ثائر" على مجتمعه وبيئته، أو لم تكن الثورة لديه هدفاً في ذاتها، أو تعبيراً عن مزاج أو نرجسية، وذلك خلافاً لما قد يعتقده بعض منتقديه[2]. إذ يَشِي هذا البُعد الاجتماعي إلى مفهوم "فهد" للحياة؛ وهو مفهوم يفسّر الحياة بأنها "عِشْرَةٌ" حوار/جدل حيّ دائم متفاعل مع الآخر الموجود المتفاعل، وليس مجرّد قُبوع انفرادي في بيت، وصَفّ كلام ونظم قصائد. كان معنى

(1) حول أحد وجوه علاقة فهد العسكر مع بعض الشعراء الشباب، ذكر الأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري ما نصه: ((إني أعرف أن هناك من شعرائنا من كانوا يستعينون بالشاعر فهد في تقويم بعض أشعارهم، حيث يعرضون عليه كل قصيدة ينظمونها)). (نقلاً عن: عبدالله، محمد حسن. (1975، أبريل). هوامش على شاعر كويتي. مجلة البيان. الكويت. العدد 109. ص 39).

(2) انظر: مجموعة من الكتاب. منارات ثقافية كويتية. مرجع سابق. ص 13.

"التواصل" عند "فهد" هو حرية تَهيب فيه بحريات أُخر، وتَعترف بها حتى يُعترف بها منها، مع فهم يطَّرد عُمقاً أن هذا العالم ليس "إنسانياً" إلا، بالضبط، بقدر ما نجتهد نحنُ في أن نجعله كذلك. لذا كان من ضمن ما قام به "فهد" في هذا الصدد كتابة بعض القصائد التي غنّاها أبرز مطربي الكويت آنذاك مثل المطرب والملحن عبدالله فضالة (1900– 1967)، والمطرب عبداللطيف الكويتي (1901– 1975) الذي غنّى لـ "فهد" أكثر من قصيدة.[1]

كان "فهد" يدرك أن مشروعه الشعري/الفكري لا يستطيع العيش والإشعاع في مجتمع أسير لـ "الاقتناعات الوَهْمية" – وفق تعبير الفيلسوف محمد أركون، أو واقع تحت رقابة لا تُطاق، إلا إذا وجد هذا المشروع نُخباً ثقافية/اجتماعية واسعة للمعرفة النقدية تسانده حتى يستثمر إنتاجاته، وهو ما تحقّق بالفعل لاحقاً – في ستينيات وسبعينيات القرن العشرين – مع بعض هؤلاء الرفقاء من ثلّته النبيلة وغيرهم.

جدير بالذكر أن مسألة "التواصل" هي أحد الأبعاد الفلسفية لـ"الوجودية"، إذ تنطوي على ما يمكن تسميته ببناء الذات بواسطة الـ"أنت"، أو الآخر. فالـ "الأنا" لم يعد يُفهم على مقاربة "الأنا" الشعوري كحقيقة "وجودية" وحيدة، بل بالروابط التي ينسجها مع الآخر، من هنا قال الفيلسوف الفرنسي بول ريكور (1913– 2005م) القريب من

(1) انظر: الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 126 وما بعدها. وانظر أيضاً: الغنيم، يعقوب يوسف. (2012). غناء القصائد العربية في التراث الشعبي الكويتي. الكويت: مكتبة الأمل. ص 27.

"الوجوديـة" ما ترجمته: ((كلما غصـتُ في حراجة الحالة لأجلِ تحويلها إلى عُمق، طمحـت إلى الانفتاح على الآخر)).[1] من هنا، ذكر جان بول سارتـر عند تناوله لـ "مشكلة الآخر"؛ أي ذلك "الغـير" الذي نحيا معه، ونعمـل حساباً له، وننـزع نحو "الاتصال" به، ونميـل إلى تحقيق نوع من المشاركة معه، أن ((البعض ليظن أن الوجودية فلسفة ذاتية تنكر كل اتصال بالذَّوات، ولكن الواقع أن "الذات" ليست في نظر الوجودية حقيقة مغلقة تحيـا في قوقعتها الصغيرة، بل هي حقيقة مفتوحة لا تقوم إلا باتجاهها نحو العالم، ونحو الآخرين. ومن هنا، فإن الوجوديين يهتمون بمشكلة "الوجود مع الآخرين"، أو "الاتصال بين الذوات" أو "الوجود للغير")).[2]

إن بناء هوية الفرد لا تتم إلا من خلال "التواصل" مع الآخرين الذين يدخل معهم هذا الفرد في علاقة تحاورية/إنمائية وشعورية متبادلة، وذلك هو نمط جوهري للبنية "الوجودية" للكائن البشري. وقد جعل الفيلسوف "الوجودي" الفرنسي غبريال مارسيل (1889– 1973م) من جدلية الحوار، جدلية العلاقة الثلاثية بين "الأنا" و"الأنت" والحقيقة المتمثّلة بالثالث "الآخر"[3]، فالاتصال بين الكائنات الشاعرة يضيف معنى جديداً للحياة، وذلك أن تكون حياة لا في الكون فقط، بل حياة لأجل آخر، ولأجل الآخرين.[4]

(1) نجيب الدين، عدنان. (2008). مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. (ط.1). بيروت: دار الفكر اللبناني. ص 35.

(2) سارتر، جان بول. (د.ت). جلسة سرية. (مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مترجم). القاهرة: دار النشر المصرية. ص 10– 11.

(3) انظر: نجيب الدين، عدنان. مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. مرجع سابق. ص 36.

(4) أنزيو، ديديه. الوجودية. مرجع سابق. ص 143.

لقد كان هذا الآخر، أو هؤلاء الأصدقاء والأنصار - الذين زاد عددهم باطّراد بعد نشر "فهد" عدداً من قصائده في صحف ومجلات خارج الكويت - مصدراً من مصادر ليس وجوده فقط، بل أيضاً تسليته والتخفيف من همومه وبعض آلامه. كما قام هؤلاء الذين أَضْحوا المرجع الرئيس لشعره عندما انعدمت المراجع أو كادت، بإظهار ما في شعره من روعة وجمال. فقد درسوا أشعاره بعين الاعتبار والحب والإعجاب، وأبرزوا للأوساط الثقافية والأدبية، وللناس عامة ما تحتوي عليه من صدق ورقّة وعذوبة، وما تنطوي عليه من إبداع ومعانٍ وصور جديدة رائعة لم يسبق للشعر الكويتي أو حتى العربي أن طرقها قبل فهد العسكر. فعلى سبيل المثال، قال "فهد" في قصيدة بعنوان (أهلاً وسهلاً) ما حسبه الأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري معنىً جديداً في الشعر العربي لا يظن أنه طُرق من قبل، وذلك في قوله مثلاً:

يا ليلة كالريح مرّت أو كأحلام النّؤوم
يتعثّر الواشي بها كالغيظ في صدر الحليم[1]

كذلك يمكن أن نرصد في قصيدة بعنوان (البُلبل) عدداً من المعاني الجديدة غير المطروقة في الشعر العربي وفق الأستاذ الأنصاري، كما في قوله:

---

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 174.

حيرانُ، ما انفكَ مذهولاً كمُتَّهم لم يجنِ ذنباً، ولم ينجح محاميه
يرنو إليها، كما يرنو المريضُ، وما أبلَّ بعدُ، إلى عيني مداويهَ
فيستمرُّ نواحاً كالفطيم رأى ثدياً، فصَاحَ، وأينَ الثديُ من فيهَ
الروحُ تهفو لموسيقاهُ في مرحٍ والقلبُ يرشُفُ أحلاماً معانيهِ[1]

لقد ساهم مجلس/منتدى/مدرسة فهد العسكر الثقافية والأدبية الشعرية في "تخريج" ثلّة من الشعراء الكويتيين – بصورة مباشرة أو غير مباشرة – الذين كان لهم تأثير بالغ في المشهد الثقافي والأدبي في الكويت خلال النصف الثاني من القرن العشرين. وكانت ((مدرسة فهد العسكر الشعرية)) تمتاز بخصائص عدة بحسب ما ذكر الأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري منها ((التحرّر الفكري، والثورة على التقاليد والعادات، والسَّير بالشعر إلى الحرية المطلقة التي لا تعترف بقيود، ولا تؤمن بالمحافظة على الأوضاع الموروثة)).[2] إن "فهد" من خلال هذه ((المدرسة الشعرية)) أراد أن يكون متجاوباً مع حركة الحياة والتاريخ، لذلك كانت قصائده وخصائص مدرسته تلتحم والتطلّع لمجتمع "وجودي" حداثي.

(1) المرجع السابق. ص ص 192 – 194.
(2) الأنصاري، عبدالله زكريا. (1956). فهد العسكر حياته وشعره. (ط.1). القاهرة: مطبعة نهضة مصر. ص 40.

بدايــة التكفيــر[1]

على الرغم من الحبِّ والودِّ والتقدير التي نالها فهد العسكر من بعض المحيطين به، كانت الأوساط الدينية والاجتماعية والسياسية في الكويت - آنذاك - منقسمة على نفسها تجاهه، فإن كان قد حصل على مديح من بعض المعجبين به، فإن البعض الآخر - الأكثر عدداً والأقوى نفوذاً - كان يلعنه ويطعن في شخصه وسلوكه وعقيدته[2]، وينتقد عليه ذلك "الفسوق" و"الزندقة"، وتلك "الوقاحة" التي تتبخّر من قصائده! والسؤال الآن، ما الذي قاله/فعله فهد العسكر حتى يتعرّض لكل هذا العداء والكراهية والاضطهاد لاحقاً؟

(1) يمكن القول إن سلاح "التكفير" الذي يُشهره الأصولويون في وجه مخالفيهم تأسَّس كمنهاج في التراث العربي/الإسلامي انطلاقاً من كتاب (فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة) لأبي حامد الغزّالي، وهو منهاج مايزال - للأسف الشديد - ساري المفعول حتى الآن. في هذا الكتاب أراد الغزالي أن يقرِّر من هو المسلم الصحيح ومن هو المسلم المزيّف، أو المنحرف الضال. وقد اتبع محاجّات دينية معينة للتوصل إلى غرضه هذا. ولذا راح يقول بما معناه: هذا مسلم حقيقي نعترف بإسلامه، وهذا غير مسلم خرج على الدين الحق ودخل في الزندقة. ومنذ ذلك الوقت وحتى الآن ماتزال الأصولوية ومن لفّ لفها تكفِّر المثقفين وتبيح دمهم. ويمكن القول إن الغزالي بهذا المنهج - ومن اقتفى أثره - كان يضع حداً لحرية التفكير، ويكفِّر في النهاية كل من يختلفون معه في الرأي. (للمزيد انظر: أركون، محمد. (2011). نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الساقي. ص ص 49، 51).

(2) تجدر الإشارة إلى أن كثيراً مما طُعن به فهد العسكر هو من خَلْق وافتراء وكذب بعض الناس ومنهم بعض المحيطين من حوله، واستمرار هذه الطعون والافتراءات والأكاذيب جاءت من صعوبة تجنبها ولاسيما أنها تعتمد على النمط الاجتماعي - اللاعقلاني - من "القيل والقال".

لقد اشتبك/تناول شعر فهد العسكر - في تقديري - أكثر الموضوعات تقديساً/تغييباً في المجتمع الكويتي - آنذاك - ولاسيما بعض المسائل الدينية/الفقهية، والقضايا السياسية، وهو ما لم يسبقه إليه أحد قط. كما أنه جاهر بانتقاداته للعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية البالية التي تحميها صيغة المحرَّمات الدينية، أو السياسية، أو الاجتماعية - وهو في كل ذلك لم يجانب الصواب قيد أنْمُلة. وكان لايزال يُوسع الأصولويين ضرباً وقَرْصاً ولَذْعاً في هذا المجال حتى أثار عليه حفيظة الأوساط كلها التي اهتاجت مما قاله في أشعاره، وتداولته الألسن من مواقفه، فلم تجد من سلاحٍ أَمْضَى تُشهره في وجهه سوى أن تؤلب عليه الرأي العام المُستَلَب أَصْلاً من لدن الأصولويين الدينيين والمتشدّدين المتحالفين مع السلطة السياسية، فاتهموه بالكفر والإلحاد والزندقة والفسوق والشذوذ والانحراف والاعوجاج، بل وحتى الجنون! وقد ترك لنا "فهد" صورة بليغة عما جابهه من هجوم فظيع/جائر عليه، فقال في قصيدته (شهيق وزفير):

وتحاملوا ظُلماً وعدواناً	عليّ وأرهقوني
وهناك منهم مَعْشَرٌ	أُفَّ لهم، كم ضايقوني
هذا رَمَاني بالشذوذِ	وذا رَمَاني بالجنونِ
وهناك منهم من رَمَاني	بالخلاعة والمجونِ
وتَطَاول المتعصّبون	وما كفرتُ، وكفّروني[1]

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 129.

بل وحتى عائلته [1] التي كان يفترض فيها أن تكون الملاذ الوحيد أمام هَول الادعاءات والأكاذيب التي سُددت سهامها إليه، قد استسلمت وتبرّأت منه لكي تغلق أبواب الانتقادات العنيفة اللاذعة التي انكشفت أمامها، وتسدّ العيوب والثغرات التي أخذت تَقذف إليها التُّهم بالعجز والفشل في ردع ابنها "الشاعر الضال"، وفي ذلك قال "فهد":

وطنِي، وكيف يعيش مثلي بلبل ما بين ثعبان يفحُّ وضفدع
في أُسرةٍ نقمت عليّ لرأفتي بفقيرها وصراحتي وترفّعي [2]

وقال حول نَبذ أهله له، وتخلّيهم عنه أيضاً:

أَهْلُوكِ قد جَاروا عليكِ، وعافني أَهْلِي، وما أزمعتُ بعدُ رحيلا [3]

(1) كانت أم "فهد" هي الوحيدة من عائلته التي ظلّت تعطف وتحنو عليه بعد أن نبذه أبوه وأقرباؤه والناس، ولم يكن "فهد" نفسه يجد بين أسرته سنداً سوى أمه التي كانت تمنحه المال أيضاً، بعدما أمسك عنه أبوه أمواله. (انظر: عمر، أحمد السيد. ذكريات كويتية - مذكرات أحمد السيد عمر. مرجع سابق. ص 164- 165). ولكن هذا الحب والعطف والحنو من لدن والدة "فهد" قد تحوّل لاحقاً نحو أخوة "فهد" الآخرين ولاسيما شقيقه خالد. ففي حديث خاص للشاعر عبدالمحسن الرشيد البدر ذكر فيه أن "فهد" كان يعتقد أن والدته تحابي أخاه خالداً على حسابه، وأن "فهد" كان قد هَجَاهما في معارضة لقصيدة للرشيد البدر، فكان مما قاله فيهما: ((فأمّي أفعى والأخ الوغد ثعبان)). (انظر: عبدالله، محمد حسن. هوامش على شاعر كويتي. مرجع سابق. ص 44). وتذهب رواية إلى القول بأن أم "فهد" هي من قامت بحرق أشعار ولدها "فهد" بعد وفاته. (محمد، إبراهيم عبدالرحمن. (1971، نوفمبر). فهد العسكر وتيار الوجدان الذاتي. مجلة البيان. الكويت. العدد 68. ص 21).

(2) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 137.

(3) المرجع السابق. ص 170.

وقال أيضاً عن أهله وقومه في قصيدة بعنوان (اللحن الأخير):

نَصيبي من الخلاّن غَدْر وبهتـــان   ورفدي من الأيـــام غمّ وأحـــزان
وحظّي من أَهْلِي وقومي ما تـــرى   جُحود وإجْحاف وإفْك وعـدوان[1]

جدير بالذكر، أن الكفر نقيض الإيمان، والكفر هو إنكار، والمنكر لوجود الخالق تعالى يُدعى كافراً. وقد نهى الرسول (ﷺ) عن استْخدام لفظة التكفير ضد مؤمن، غير أن هذا – للأسف الشديد – هو ما انتشر فيما بعد وحتى وقتنا الراهن، حيث نجد قطاعات واسعة من الناس تبيح لنفسها إلْصاق تهمة الكفر بالآخرين كما حصل مع فهد العسكر. وفي الحديث النبوي: ((من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما))، وفي حديث آخر: ((من قال لأخيه يا كافر فهو كقتله))، لأن من أطلق تهمة الكفر على إنسان، فإنه بذلك يهدر دمه ويبيح قتله.[2] غير أن أبشع/أقسى ما في تهمة الكفر أوالإلحاد أوالزندقة، ليس القتل المادي نفسه فقط، بل "خطاب التّكفير" ذاته، فهو لا يسلب أو يَحرم الإنسان حريته الطبيعية/المدنية فقط، بل يتجاوز ذلك – لاسيما في مجتمعاتنا العربية/الإسلامية – فيحرمه إنسانيته أيضاً. ذلك أن المكفِّرين (بكسر الفاء) يدمّرون باسم الدين ما أعطاه الله تعالى للإنسان لكي يميّزه عن سائر مخلوقاته وهو العقل

(1) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص ص. 122 – 123.

(2) انظر: عيدان، عقيل يوسف. شؤم الفلسفة – الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام. مرجع سابق. ص 77.

والحرية. فالذين يمارسون التكفير يبدون، عملياً، كأنهم ينقضون ما فعله البارئ نفسه، فهم يعطون أنفسهم حقوقاً، لم يعطها الله لرسوله ذاته (ﷺ)، إذ يقول تعالى: ﴿**إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء**﴾ (القصص/56)، فكأنهم يحوّلون الدين إلى منظومة أيديولوجية تبدو فيها العقيدة "سجينة" كلمات محدّدة، ويبدو الإنسان فيها مجرّد آلة تنقل النصوص وتطيع الأوامر.[1] إن "خطاب التَّكفير" يُصادر من المكفَّر (بفتح الفاء) حياته اليومية العادية، ويجعله معرَّضاً دوماً إلى التهديد والاستباحة والإهانة والشتم والطّرد والاحتقار، بل والعنف.[2] كذلك يحرمه بعد موته من حقوقه إنْ الشَّرعية، أو القانونية، أو حتى الإنسانية، وهو الأمر الذي تحقَّق فعلاً مع فهد العسكر كما سنتعرف لاحقاً.

يبدو لي أن من أسباب هذا السلوك/الموقف العائلي والمجتمعي العنيف والمتشدّد والظالم تجاه فهد العسكر أيضاً، هو عصيانه وخروجه على مفهوم "البَرْمجة Pragrammation" السائد في الكويت ومنطقتنا العربية/الإسلامية، والذي يعني – وفق الفيلسوف جان بول سارتر كما جاء في كتابه (أَبْلَه العائلة The Family Idiot) – العلاقة بين ما يكونه التطبيق العملي الفردي عند كائن معين، وبين ما تمّ تكوينه سابقاً على الرغم منه

---

(1) انظر: المرجع السابق. ص 56.

(2) أريد التأكيد ههنا أن إشكالية "العنف" تكمن في أنها مفهوم واضح وضوحاً كاذباً، إذ لا يمكن حصر العنف في الممارسة الفيزيائية، أو البدنية المادية كالقتل أو الضرب... الخ، فالتهديد والتخويف يحملان في ذاتيهما عنفاً كمونياً هائلاً يُغني عن الممارسة البدنية المادية في أحيان كثيرة.

على يد عائلته ومجتمعه وعصره.[1]

لقد أراد "فهد" من ثورته وعصيانه على مفهوم "البَرْمجة" القول إن الإنسان "الوجودي" – ببساطة – ليس طفلاً عاجزاً لا حول له ولا قوة، بل هو إنسان فاعل عبر الانخراط في العالم، وأنه شديد الحرص على امتداد وجوده، فهو صاحب خطّة/نشاط "بروميثيوسي"[2] هادف إلى التحرّر من هذه "البرمجة" – التي ترسّخت تحت وَهْم تناولها أو ذكرها في النصوص الدينية من ناحية، وتوارثها أباً عن جد ضمن دائرة العادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية من ناحية أخرى – وتغييرها، بل وإسْقاطها. إن ثورة وعصيان "فهد" في عصر اتَّصف بـ "البَرْمجة" كان "فريضة واجبة" لإنقاذ الإنسان الكويتي المعاصر.

إن ردّ الفعل العنيف والقاسي تجاه فهد العسكر وأطروحاته شعرية أو سلوكية لم تكن – في تقديري – غير انعكاس صارخ لأبعاد "الكهف"[3]

(1) انظر: اوبرال، فرانسوا. (1993). معجم الفلاسفة الميسّر. (جورج سعد، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الحداثة. ص 65.

(2) بروميثيوسي نسبة إلى بروميثيوس إله الثقافة في الميثولوجيا الإغريقية، وهو الذي سرق النار من الآلهة وأعطاها للإنسان. تقول الأسطورة إن بروميثيوس تقدّم بشجاعة ليحمي ويمثّل الجنس البشري، فعاقبته الآلهة بحرمان البشر من الشمس، غير أنه ذهب وأعادها إليهم، وتطول القصة، لكن المهم ههنا هو أن بروميثيوس ثار ضد طغيان وظلم الإله جوبيتر والآلهة في الميثولوجيا اليونانية القديمة.

(3) ما أقصده بالكهف ههنا هو ما جاء من مضمون وأبعاد في ((أسطورة الكهف)) التي ذكرها الفيلسوف أفلاطون في (محاورة الجمهورية)، والتي تدور حول المعنى الآتي: ((في مكان ما تحت الأرض، يوجد مساجين مكبّلين بالأغلال. وفي موضع من خلفهم، ومن فوقهم، تضيء نار، ويمرّ بينهم وبين هذه النار، طريق مرتفع، أقيم على طوله جدار صغير. يتتابع أشخاص من خلف هذا الجدار، وهم يحملون أشياء مصنوعة على شكل بشر وكائنات حية وأشياء من

أو السجون/القيود التي رزح أو عاش بها القطاع الأوسع والكبير من الكويتيين آنذاك.

هل كان "فهد" ملحداً؟

إن تهمة الكفر بالله تعالى والإلحاد التي طُعن بها "فهد" جزافاً/ظلماً، هو سلاح - كما ذهب الباحث الكويتي الدكتور هاشم بهبهاني (1947-2011م) - طالما استخدمه الضعفاء من القوم، ((فعُقدة الذّنب الديني يُخفيها هؤلاء البعض تخوّفاً من الحقيقة الدينية)).[1] علماً بأن هذه التهمة التي أُلصقت بفهد العسكر، بجدلِ أنها صحيحة، فهي لا تنطبق عليه بالمفهوم الغربي الشائع للإلحاد؛ أي الذي يعني إنكار وجود الله تعالى، فهو - "فهد" - قد اعترف صراحة بوجود الله تعالى، بل إنه حاول تنزيهه تعالى عن الأخطاء التي زَعَمُوا أنها ارتُكبت باسمه، فضمن حوار له مع صديقه الأديب الكويتي الأستاذ أحمد السيد عمر عاصم (1919- 1998م) قال ما نصه: ((... وأُؤكد لك يا أحمد، وأُقسم بالله العظيم إنني لا أنكر

جميع الأصناف، وهي تتجاوز الجدار، وتُسقط ظلالها على الحائط الذي يواجهه السجناء. وهناك فتحة تمتد على كامل طول الكهف، تترك نور الشمس يتسرّب إلى الداخل. ولكن، بما أن السجناء لا يستطيعون إدارة رؤوسهم، فإن مصدر الضوء يبقى غير معروف بالنسبة إليهم، تماماً مثل مصدر الظلال التي يشاهدونها (التماثيل الصغيرة)، وكذلك التحريكات التي يقوم بها عارضو الدمى)). (للمزيد انظر: ديكسو، مونيك. (2010). أفلاطون: الرغبة في الفهم. (ط.1). (حبيب الجربي، مترجم). تونس: دار سيناترا. ص 248).

(1) بهبهاني، هاشم. (1998). ثورة الفكر الكويتي فهد العسكر. الكويت: المطبعة الفنية. ص 123.

وجود الله سبحانه، فالأدلة عليه لا حصر لها، ويكفي أن يتفكّر الإنسان في هذا الكون، في هذا الملكوت العظيم وألغازه الهائلة، والذات الإنسانية فيما تدرك، ومحاولتها التعرّف على ما لا تدرك بهذا الدماغ الصغير المحيّر للألباب، أقول يكفي أن يتفكّر الإنسان في كل ذلك، ليعرف أن للكون مدبّراً حكيماً عليماً قادراً على كل شيء))[1]. وقد أكد "فهد" ما ذهب إليه في هذا الحوار بهذه الأبيات التي قال فيها:

تجري السفينة في محيط هائل   وعيوننا ترنو إلى الربانِ

كيف السبيل إلى النجاة ولم تزل   عُرض الخِضمّ سفائن القرصانِ

ربّاه جار الأقويا فانظر إلى   ما يفعل الإنسان بالإنسانِ

فقلوبنا لله، والأجسام للـ   غبراء، والأرواح للأوطانِ[2]

كما قال بوضوح لا لبس فيه، في نص بعنوان (حوّاء)، موجّهاً كلامه إلى من يتّهمه في دينه، إنه لم يشرك بالله تعالى قط:

يا حُبّ، أنت الصارم القهّار،   لستُ بمشركٍ بالواحد القهّار[3]

وفي نص آخر، قال ابن العسكر مشيراً إلى أن محبة الحياة الدنيا والإقبال عليها لا تعني أبداً الشِّرك الذي ستكون عاقبة الندم:

(1) نقلاً عن: الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 216– 217.
(2) المرجع السابق نفسه. ص 126.
(3) المرجع السابق نفسه. ص 188.

فاستقبل الدنيا بزينتها ولا تُشرِكْ، فتندمْ[1]

وأكد "فهد" في النص الآتي موجّهاً قوله للأصولويين الذين قُدّت قلوبهم من حجر، إنه موحّد بالله تعالى وهذا هو الأهم، فحتى لو مال قلبه إلى فتاة على غير ملّته واعتقاده، فإنه لا يمكن أن يميل عن دينه، بل إنه قد يجعلها هي من تميل إلى اعتقاده. فقال في قصيدته الشهيرة (في الأحمدي):

يا مَعشر المتعصّبين رويدكم أمِنَ الرّغام قلوبكم والجَلمدِ

بالله هل تُطوى السماء إذا هَفا وصَبا لمشركةٍ فؤاد موحِّدِ؟

فاليوم قادت من تحبُّ لدينها وغداً يعودُ بها لدين "محمدِ"[2]

لم يكن فهد العسكر ملحداً أو كافراً أو زنديقاً كما زعم أعداؤه، لأسباب عديدة منها: تشبّثه في قصائد عديدة بالدين الإسلامي، بل وتمجيده في شعره بهذا الدين ورموزه العليا، مثال ذلك قوله في قصيدة بمناسبة عيد مولد الرسول (ﷺ):

يا فجرَ يوم ولادة الهادي أطلّ على النفوس، وبدِّد الأشجانا

بك أشرق المختار في رأد الضحى شمساً أنار سناؤها الأكوانا

يا من بهذا اليوم أشرق نوره وأضاء في قبس الهُدى الأذهانا

وأنار بالإيمان أفئدة الورى وأزال عنها الغش والأدرانا

(1) المرجع السابق نفسه. ص 167.

(2) المرجع السابق نفسه. ص ص 166- 167.

وبنـــى منار العـدل بعد سـقوطـه فمحا ضيـاه الظلم والطغيـانا[1]

وقال في قصيدة أُخرى تُمجّد الدين الإسلامي وعظمته:

بالدين قد نـال الجدود مناهـــم وغــدوا وربّي، بهجة الأزمـانِ

فتحوا الفتوح ومهّدوا طُرق العُلا واستسلم القاصي لهــم والداني

والمجد توّجـه بتـــاج زاهـــر ما مثله تــاج من التيــــجانِ[2]

كذلك لو كان "فهد" ملْحداً حقاً لكان اختار في أبياته الشعرية أنماطاً وتعابير متعدّدة تخالف مباشرة التعاليم الدينية الإسلامية المتّفق عليها مسبقاً من ناحية، ولقام في الوقت نفسه بذكر محاسن الإلْحاد أو الكفر والتغنّي بها. أيضاً لو صحّ ما نُسب لـ "فهد" من إلْحاد وكفر لكان أعلن إلْحاده جهاراً على الملأ من دون مواربة أو إخفاء، غير عابئ بكل الذي سوف يحدث أو يقال، فهو قد تدرَّج اجتماعياً بعزلة ذاتية من الصعوبة بمكان أن يحدث أسوأ منها.[3]

هناك حقيقة تاريخية لا بد من التوقّف عندها، ذلك أن الكويت كانت تعاني من وطأة سطوة الأصولوية الدينية على مفاصل الحياة والمجتمع المختلفة، وعليه فالنّعت بالإلْحاد أو الكفر أو الزندقة كان سلعة/سلاحاً تاريخياً رائجاً حينئذ، ويبدو أنه مايزال هناك من يمارسه حتى وقتنا

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 118– 119.

(2) المرجع السابق نفسه. ص 124.

(3) انظر: بهبهاني، هاشم. ثورة الفكر الكويتي فهد العسكر. مرجع سابق. ص ص 108– 109.

الحاضر. بعبارة أخرى، كان الأصولويون ومن لفّ لفهم الذين يفرضون أنفسهم قَسْراً كولاةٍ لأمر المؤمنين، أو كحكام دينيين، والذين يدَّعون معرفة "الحقيقة" ويمنَحون "صكوك" الجنة أو النَّار، إنما هُم الذين يطلقون على المؤمنين الآخرين/المخالفين لهم نعوتاً وصفات هُم أَوْلَى بها.

إن العلاقة التي بدت وكأنها مشكلة بين فهد العسكر والأفكار الدينية، تنطلق من أن الدين الإسلامي - كما قدَّمه الأصولويون - يقوم على مجموعة من الأفكار والقيم الثابتة الدوغمائية، وعندما نتحدث عن الشريعة الإسلامية فنحن سنكون أمام مقياس اجتماعي أو سلوكي يناقض بالجوهر مفهوم الحرية الذي يقوم بالأساس على اختيار معايير أخرى مختلفة عما هو مطروح. لذا فإن الاشتباك بين الطرفين بدأ عندما أثير السؤال الآتي: مِن أيّ قيم ينبغي علينا اختيار/تعريف المعايير، ومَن هو المسؤول عن تحديدها؟

كان غالبية أفراد المجتمع الكويتي آنذاك - ولا يزالون - يرون أن الشريعة الإلهية - كما فهموها من لدن الأصولويين والخبراء الدينيِّين - هي التي تحدّد الأطر الاجتماعية وسواها (سياسية، اقتصادية، ثقافية... الخ)، أما فهد العسكر فقد دافع - انطلاقاً من "وجوديته" - عن "شريعته" الخاصة التي ليست بالضرورة تتوافق مع ما تطرحه/تريده الأصولوية والمؤسّسة الدينية عموماً.

تبقى ملاحظة مهمة أخيرة يجب ألا تغيب عن بالنا أبداً خلال رحلتنا في هذا الكتاب، ذلك أن "الوجودية" تشير إلى أن الحياة عبارة عن "مشروع" خاص، إذ نحن نبنيه منذ بزوغ وعينا إلى أن نموت، وعلى قدر مهارتنا في

البناء تكون حياتنا. وما دامت الحياة مشروعاً، وما دام الإنسان الفرد هو من يقوم بإنجاز أو إتمام هذا المشروع، فهو المسؤول عن وجوده/حياته/ اعتقاده، وتتأتى مسؤولية الإنسان هذه من كونه حُراً في اختياره للأشياء التي انتهت به إلى هذه الماهية. فنحن أحرار، إذ نحن نختار أحسن ما نجد - في تصوّرنا - فنخطّط مشروع حياتنا، وبالتالي نحن نصنع أو نخترع شخصيتنا التي هي لا شيء غير مجموع مشروعاتنا، وحاصل العلاقات التي تكوّن هذه المشاريع كما قال الفيلسوف جان بول سارتر.[1] إذن، فاختيار الإلْحاد، مثلاً، هو كاختيار الإيمان سواء بسواء، أمر متروك لـ "مشروع" الإنسان نفسه، فإذا كان الوجود أسبق على الماهية، فالإنسان - أولاً وأخيراً - مسؤول عما هو عليه.

أطروحة "الهَدْم" الديكارتية

لقد تحمّل فهد العسكر مسؤولية تأصيل أطروحة "هَدْم"[2] أَوْهَام،

(1) سارتر، جان بول. الوجودية مذهب إنساني. مصدر سابق. ص 41.

(2) أرجو من القارئ أن يتجاوز الإيحاءات السلبية المرتبطة عادة بلفظ "هَدْم"، فأنا استخدم مصطلح "الهَدْم" هنا ضمن المعنى الذي قال به الفيلسوف الفرنسي رينه ديكارت وقصد به قَلْب الأنظمة التسلطية القائمة من خلال الثوران/التفجّر عليها من ناحية، ورفض الخنوع لها ومعارضتها من ناحية أخرى. إن وعي/ممارسة ابن العسكر لمصطلح "الهَدم" هو الدلالة على هول المعركة التي خاضها مع نفسه، أو مع الثوابت الأصولية التي تربّى عليها. ولا ننسى أن مرحلة "الهَدْم" تسبق مرحلة البناء وإيجاد البديل الذي لا يمكن أن ينجح إلاّ بعد "هَدْم" البناء القديم - إن صح التعبير - أو خوض معركة الصراحة والحقيقة معه. ولا يغيب عن ذهن القارئ الحصيف ما ينطوي عليه مصطلح الهَدْم من معنى إيجابي يرنو إلى التخلص من القديم/ البالي وإقامة الجديد/الناهض. جدير بالإشارة أن الفيلسوف مارتن هيدغر استخدم مصطلح (Destruktion) أي هَدْم حين قام بتفنيد المسار الفلسفي اليوناني الغربي الزاعم أنه يتكلم عن الوجود وهو في حقيقة أمره ما تكلم سوى عن الموجود، فحجب الوجود وهو الأصل. (ألموند، أيان. التصوف والتفكيك. مرجع سابق. ص 96).

وثوابت أطروحات الأصولوية المنبثقة من التعليم السائد القائم على النظرة الدينية التقليدية، والعادات والتقاليد والأعراف والخرافات الاجتماعية التي كانت وراء الكثير من مواضع الفشل، والنفاق، والضياع، والبؤس، والمعارف الخاطئة، والضمائر الكاذبة، التي دفعت إلى تقديم أكثر التنازلات إضراراً بالوجود الإنساني في الكويت. قال "فهد" في إحدى قصائده:

يا للمهازلِ والجرائــم والمآسي والمســاخـرْ
غدت العذارى كالعقائد والمبادئ والضمائرْ
ســلعاً تُبــاع وتشترى علناً بأسواق الحواضر(1)

لقد تعرّف "فهد" على الظروف التاريخية والنظرية - ولو بصورة نسبية - لحالات الفشل والنقص المتتالية للنموذج الأصولوي الديني، والنموذج التقليدي لحركة المجتمع، والنموذج السياسي الاستبدادي، لذا قدّم قصائده "الوجودية" واضعاً نصب عينيه، ليس بناء وطن متقدّم أو مجتمع "منفتح"/جديد فقط، بل خَلْق وَضع إنسانيّ لا يمكن أن يتعرّض فيه أيّ إنسان لشرور وسطوة وتحكم الوسط الديني الأصولوي، أو أعراف المجتمع المتخلّفة، أو استبداد السلطة السياسية. لقد كانت أدوات عملية "الهَدْم" هذه شجاعة اقتحامية قائمة على تجاوز/تحييد/تناسي كل ما يتصل بالمشاعر الدينية أو الاجتماعية أو السياسية خارج الإنسان ذاته من ناحية، وعناد وإصرار على مواقفه من ناحية ثانية، وزُهد نظريّ وتواضع بشري

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 173.

وثقة بالنَّفس من ناحية ثالثة، وجرأة في المجاهرة بحريته "الوجودية" بعد كل ذلك.

إن فهد العسكر عندما عمل على "هَدْم" ما ظن الناس أنها "ثوابت" في المجتمع الكويتي، عبر ما قدّمه من خطاب شعري استثنائي[1]، فكأنما أراد بذلك إعادة إعْمال أطروحات الفلاسفة والمفكرين والمستنيرين "الوجوديين"، بهدف فتح آفاق جديدة لـ "المعنى"، وقابلية الفهم والمعرفة، مع مراعاة ضرورة الإفْهَام. فهذه "الوجودية" صارت ضرورية للغاية، علماً بأنها تحيلنا - بصورة ما - إلى أصوات الرّسل والأنبياء الذين قدّموا للإنسانية وسائل مُستدامة موثوقاً بها وخصبة للتفتّح والتقدّم ضد انغلاق وضيق الأفكار الأصولية.[2] فكلّ القراءات اللغوية والأنثروبولوجية للقرآن - كما قال الفيلسوف محمد أركون - تظهر أن الخطاب النبوي "هَادِم" على الصعيدين البنيوي والرمزي، إذ يسبق هذا الخطاب كل تحرّك، ويتجلّى كموضع امتثال في كل زمان ومكان لبناء آدمية الإنسان.[3] لقد انتبه "فهد" إلى أنَ أصحاب الأصولوية الدينية ومن لفّ لفّهم ينظرون إلى

(1) أقصد بـ"الاستثناء" ههنا طموح الشعر إلى فرض نفسه بوصفه شعراً لـ "العَالَمِين"؛ أي للإنسان في كل مكان.

(2) كتب المفكر الايراني علي شريعتي (1933 - 1977) يقول: ((المستنيرون كالأنبياء ليسوا من صنْف العلماء، ولا هم من العامة المتخلفة الغافية من الناس، بل هم أصحاب شعور ومسؤولية، وأكبر أهدافهم ومسؤولياتهم (...) توعية عامة الناس بذواتهم)). (نقلاً عن: بروجردي، مهرزاد. (2007). المستنيرون الإيرانيون والغرب. (حيدر نجف، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع. ص 171).

(3) انظر: أركون، محمد. (2010). الأنسنة والإسلام - مدخل تاريخي نقدي. (محمود عزب، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الطليعة. ص 168.

المسائل الدينية بطريقة انتهازية أو "مَدْرَسيَّة" على أقل تقدير، وهو يرى أنه لا يكفي أن نؤمن بأن الإسلام حق أو صواب، بل إن الايمان الحقيقي بالدين الإسلامي لا يكون إلاّ بمعرفة وفهم الدين على حقيقته، واتباع هَدْيه كما جاء في النص الديني، وليس كما قدَّمه لنا خبراء الدين. ويمكن أن نجد هذا المعنى في قصيدة لابن العسكر بعنوان (بسمة ودمعة أو صرخة من أعماق السجون) قال فيها:

يا نَشءُ، عرقلتِ العمائم سيرنا   والدينُ أضحى سُلّماً للجاني

يا نَشءُ، وا أسفا على دينٍ غَدا   أُحبولة للأصفر الرنّانِ

فَجَرائم العلماء وهي كثيرة   تنمو بظلّ الصفح والغفرانِ

كيف النهوض بأمة بلهاءَ لا   تنفكّ عاكفة على (الأوثانِ)

هيهات نبني ما بناه جدودنا   وننالُ في هذي الحياة أماني

وشريعة الهادي غدت واحسرتا   في عالم الإهمال والنسيان[1]

ولا ننسى أن "فهد" عندما انتقد المعمَّمين من خبراء الدين والأصولويين ومن حذا حذوهم في الوسط الديني، فهو كان يردّد أصوات المجدّدين الحقيقيين في تراث الفكر الديني الإسلامي الحديث عبر فَضْح "عُدماء"/ دعاة الدين الأصولويين الذين يحاولون مرة عبر "السياسة"، وأخرى عبر "السيف" تطبيق منهجهم وطريقتهم من ناحية، والهيمنة على تفكير الناس متستِّرين بغطاء الشريعة، مع ضمان الإمداد المالي والسطوة الاجتماعية من ناحية أخرى. ههنا، يمكن أن نستعيد، مثلاً، صوت الشيخ محمد عبده

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 124.

الذي قال وهو على فراش الموت بيتيه الشهيرين:

ولستُ أبالي أن يُقال محمد أبلّ أم اكتظت عليه المآتمُ
ولكنه دين أردتُ صلاحه أحاذر أن تقضي عليه العمائمُ[1]

لقد بات الشِّعر عند فهد العسكر قوة لزعزعة الآراء المُهيمنة، مهمته تحطيم المزاليج، وخَلْع الأقنعة عن وجه هذا العالم، وذلك بزلزلة الوعي الديني الأصولوي والاجتماعي والثقافي والسياسي المتبلّد، بصياغة واقع جديد عبر تمزيق القديم وتفتيته. ففي الشعر كما في الممارسات الاجتماعية، لا بد للثورة على أيّ مجتمع بائس عقلياً، وطافح بالقيود، ومحاصر بالثوابت الأصولوية من اعتماد أساليب مختلفة منها أسلوب السخرية، أو الاستهزاء الجاد بمجموعةِ "الأوْهام" من ثوابت وقيم تقليدية مزيفة. ومن ذلك ما قاله "فهد" في قصيدة بعنوان (هاتي الدواء وكحّلي بصري):

يا مَيُّ، والأقدار ساخرةٌ منّا، ولم نَسخر، ولم نَثُرِ
قومي لنسخر مثلما سخرتْ من كلِّ مدّخرٍ ومُحتكرِ
مالي أحيّي الشمس مغتبطاً عند الغروبِ بأروع السوَرِ
مالي أودّعها إذا طلعت بمدامعي وأعودُ بالكدرِ
مالي أرى الغربان طائرةً والصقرُ دامي القلب لم يطرِ
مالي أرى جاري يكفّرني ويقدّم القربانَ للحجرِ
مالي أرى العريان يسأله عن بيت ليلى كلُّ مؤتزرِ

---

(1) رضا، محمد رشيد. تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. ج1 (القسم الثاني). مرجع سابق. ص 1026.

مـالي أرى (شـمـعـون) يظلمهُ ويبيـتُ مرتاحـاً علـى السـررِ

مـالي أرى (ألـبـيرَ) منتفخاً وقميصـهُ قـد قـدّ مـن دُبُـرِ

مـالي أرى (ساسـون) يجرحنـي ويقـول لابنـة عمّـه اعتـذري

مـالي أرى (حزقيـلَ) يقتـل مـن يهـواه مـن أنثـى ومـن ذَكـرِ

دنيـا المهـازلِ والشـذوذِ غـدت نـار الـليـوثِ وجـنّـة الحُـمُـرِ

فالحـرّ مِـن جـور الزمـان هنـا وهـنـاك بـين الـنـابِ والـظُـفُـرِ

حسنـاءُ هـاكِ وحطّمـي قدحـي فالكأسُ قـد دارت علـى البقـرِ

حسنـاءُ والأجفـانُ قـد ثَقُلـت هاتـي الـدواء وكحّلـي بصـري[1]

إن سخرية وتهكّم ابن العسكر، الواضحة في الأبيات السالفة، صفة "وجودية" عميقة، وأعمق منها ما رَمَى إليه بها. فقد قَصَد إلى "فَضْح" كل ظلم، وزيغ، وادّعاء باطل، وكل جهل، وغوغائية. وأعمق حتى من هذا الفَضْح غايته منه، فلم يزدرِ "فهد" بالناس قط لمجرّد الازدراء، فغايته من فَضْح حالهم البائسة كانت دائماً حَملهم على الانتقال – مهما كان هذا الانتقال صعباً – من الظلام إلى النور، من الوَهْم إلى الحقيقة، من "بؤس" الوجود الزائف إلى "نعمة" الوجود الأصيل.

لقد كان التَّهديم/الفَضْح للمواقف والسلوكيات والأقنعة المزيفة صفةً أساساً في موقف فهد العسكر من الأخلاق الشائعة، والأعراف الراكدة، وتديّن "يوم الجمعة"، والعلاقات الاجتماعية الشاذة، والمعاناة الاقتصادية،

(1) الأنصاري، عبدالله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 155 – 156.

والظلم السياسي القائم. فكثرة الأباطيل والمزاعم، والتقنّع بالتُّقى الفاسد، والورع الكاذب، والتناحر والتباعد بين الأديان والعقائد والمذاهب، واللحاق بالخداع والطمع والشَّرَه والمال والنفوذ عند الوسط الديني، والنفاق الاجتماعي، وتفضيل الصخرة الصمّاء على البشري... الخ، تلك هي خلاصة موقف "فهد" من أسرته ومجتمعه وبيئته ونظامه السياسي.

كما تكمن خطورة أشعار فهد العسكر أيضاً في "هَدْمه" واشتباكه مع وسائل المراقبة الدينية والاجتماعية الجنونية المنتشرة في المجتمع حينئذ، فَصَيْحَته "الوجودية" أسقطت الهيبة/القناع عن مراقبة أكثر شمولية لإنسان ظلّ محروماً من كل أشكال الحرية منذ أمد بعيد، من ذلك مراقبة الحياة الجِنْسية ومحاصرتها بالعديد من المحرّمات والمحظورات والممنوعات التي تقيّد وضع المرأة والفتاة والرجل والفتى والشباب على وجه العموم. لقد كرّست الأصولوية عن طريق سياساتها وأفكارها "سلطة" يتمتّع بها الرجل الكبير، أو الكهل المتزوّج من دون الشباب، الأمر الذي أنتج الاستمرار المؤكّد والدائم للانغلاق تجاه حركة مغايرة للسائد، وقد دُعِّم هذا الانغلاق بحكم العُرف والعادات والتقاليد المخزونة التي ترسّخت خلال وقت طويل من الطاعة العمياء من الابن لأبيه، ومن المرأة لزوجها، ومن البنت لأخيها مهما كان فارق العمر... الخ. أما خارج نطاق إطار الأسرة، فإن الفرد المؤمن يظل أبداً يطيع سلطة الفقيه، والمريد يطيع شيخه داخل الطريقة الصوفية، والكل يطيع الأمير أو السلطان أو الخليفة أو الإمام أو ولي الأمر.[1]

---

(1) أركون، محمد. الأنسنة والإسلام – مدخل تاريخي نقدي. مرجع سابق. ص 162.

كان فهد العسكر - كسائر "الوجوديين" - يريد لعقله الاستقلال، ولوجوده الحرية، ولذاته الانطلاق والانعتاق، فلا يقيد حركته بأصفاد الأسرة أو المجتمع أو البيئة، ولا يُخضع فكره لقيود المِلل والطوائف والمذاهب والفرق والجماعات، ولا يشوّه عقله/حريته بصبغة التحزّب الأعمى، فقال في ذلك منبِّهاً:

ولـم التعصُّبُ بـالمذاهـب، يا بني الأوطـان، وهو أسـاس كل هوانِ؟[1]

أراد ابن العسكر لذاته أن تبقى ذخيرة له هو، فلا يُخاطر بها على طريق يُفرض عليه من "الخارج"، ويسير فيه صامتاً/مطيعاً/مُستَلَباً، فـ"الوجودي" لا يخاطر باستقلال ذاته، ولا يتاجر بروحه ووجدانه، ولا يبيع/يمنح عقله لـ طائفة/جماعة/مؤسّسة مهما يكن شأنها أو مكانها، ولا يتقيّد بسلاسل التقليد البالية مهما كان ادعاء رسوخها أو ثباتها.

على أنَّ "الوجودي" الذي يريد لذاته الانطلاق ولعقله التحرّر، يريدهما أيضاً لـكل إنسان من البشر على هذه الأرض، فللإنسان - أيّ إنسان - أن يقف دون رأيه، أو عقيدته ما شاء، لكن عليه كذلك أن يدَع سواه لرأيه وعقيدته أيضاً، إذ ليس أَسْوَأ شراً من أولئك الذين يرون الحق/العلم/الدِّراية.. مقصورة عليهم فقط، كأنما المخالفون لهم لم يرزقهم الله عقولاً ولا قلوباً. وليس أطيب عنصراً عند ابن العسكر من ذاتٍ تَدين -

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 126.

مع الفيلســوف ابن عربي[1] – بدين الحب/الإنســان، وقد قال "فهد" في ذلك:

أنا دينـي الهَـوى، ودمعـي نبيّي حيـن أصبو، ووحيهُ إنجيلـي[2]

وهنا ينبغي أن ندرك ماهية "الهَوى" في شعر/فكر فهد العسكر، فهو كان قد لاحظ كل شيء، وانتقد كل شيء، وهذا النقد تحوّل لديه بشكل متزايد إلى غضب فثورة، وإذا جُرح شعوره بالحق تحوّل إلى هَوى. إذن، فالمقصود بالهَوى ههنا ليس ما نعرفه من معنى عام يتّصل بمفهوم الحب فقط، بل تتّسع ماهية الهوى عند "فهد" لتشمل أيضاً بُعداً آخر يمكن أن نسميه مع الفيلسوف الفرنسي فولتير (1694– 1778) بـ"الحَماسة المعقولة Rational Enthusiasm". قال فولتير في مادة "حماسة Enthusiasm" بكتابه (القاموس الفلسفي Philosophical Dictionart) ما ترجمته: ((الحماسة المعقولة هي خَصِيصَةُ/ميزةُ الشعراء العظام. فهذه الحماسة المعقولة هي كمال فنّهم. وهي التي حَمَلت الناس، قديماً، على الاعتقاد بأن الآلهة تُلهمهم)).[3] إنه، بمعنى آخر، الهَوى الذي يثيره اطّلاعنا على

---

(1) ذهب الباحث الكويتي طارق عبدالله إلى أن فهد العسكر كان قد قرأ كتابات محيي الدين ابن عربي وتأثر بها، بل إن هناك تشابهاً مدهشاً بينهما. (للمزيد انظر: عبدالله، طارق. فهد العسكر – عشق الشاعر من الحسناء المتمنعة إلى الحكمة الخالدة. مرجع سابق. ص 22 وما بعدها).

(2) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 148.

(3) Voltaire. (1972). *Philosophical Dictionary*. Tran. Theodore Besterman. (First published). England: Penguin Books. P.188.

فعل مخالف للعقل، أو على فعل عابث، أو انتهاك للحقوق، وبموجبه يشعر الإنسان بأن ضَيْماً قد ناله لأنه "كائن مفكر"؛ أي كائن ذو عقل. إنه هَوى يستلزم "هَدْم" ما هو مخالف للعقل، وما هو مجانب للمنطق، ويستهدف أن يحقّق في الوجود ما هو موافق للعقل والحق. إنه هَوى العقل الذي يتألَّم ويعاني مما يخالف العقل في الأحوال الملموسة من حياتنا اليومية. وهو أخيراً، هَوى يمزّقه/يجرحه الظلم بحيث لا يتمالك نفسه من التدخّل في هذه الأحوال الجزئية أينما حَدَثت، بحسب القوانين العامة لعقل مستنير.

كانت دعوة فهد العسكر إلى الرقي الدائم، ورفض الانصياع للأوضاع الخاطئة القائمة، تمثّل نموذجاً للإيمان بالدين الحقيقي، حتى لو دعا - افتراضاً/جَدَلاً - إلى الإلحاد، فهو "إلْحاد" بمقولات الوسط الديني الأصولوية ومؤسّساته فقط التي اختلط فيها كلّ شيء بكلّ شيء. ولا يغيب عني أن "فهد" كان قد طالب بالأمانة العلمية والتاريخية في تراث التفكير الديني الإسلامي (تراث عصر الخليفة هارون الرشيد وولده المأمون)، أو ما يمكن أن أطلق عليه بـ الإسلام "الحضاري" وليس "الفقهي". من ذلك ما قاله في هذه القصيدة:

هَيْهَاتَ نبني ما بَناهُ جُدودُنا ... ونَنالُ في هذي الحياةِ أماني
وشريعةُ الهادي غَدَتْ واحسرَتا ... في عالم الإهمالِ والنِّسيان
نرجو السَّعادةَ في الحياة ولم نُنفِّـ ... ـذْ في الحياة أوامر القُرآن
بالدين قد نالَ الجُدودُ مُناهُمُ ... وغدوا وربِّي، بهجَةَ الأزمان
وأقام هرونُ الرَّشيد وابْنُهُ الـ ... ـمأمونُ صَرحَ العِلمِ في بَغدان

وبَجالسُ العلماءِ والعظماء والـ أدباءِ والشُّعراءِ والنَّدمَان
واليَومَ، أينَ حَضَارةُ العربِ التي أنوارُها سَطَعتْ على الأكوانِ؟
وبنَايَةُ المَجدِ التي قد ناطَحَت هَامَ السِّماكِ ومشعل العرفان؟[1]

كان "فهد" كثيراً ما يرى نفسه مشدودة للانتماء إلى حركة ما حداثية مُنْفَتحة، حرة الانتماءات، وقومية/إنسانية القَصْد، وجَمُوحَة إلى نَقْد المجتمع وتغيير الوعي والتفكير. لذلك قال في هذه الأبيات مُستذكراً "العصر الذهبي" للحضارة العربية/الإسلامية (عصر الدولة العباسية) عندما كانت في الأوج من الإبداع الإنساني في الفلسفة والأخلاق والعلوم والآداب، وهو ما يشير إلى رغبته في عودة تراث الحداثة – كما كان عند الأدباء العظام، وكبار الصوفية، وعند الفلاسفة وروّاد الفكر الحداثي – آنذاك – كالمعتزلة مثلاً:

وعن "الرشيد" وكيف أشْرَق تاجه شَمْساً أنارَ سناؤها البُلدانا
في عصره الذهبي صفّق راقصاً طرباً على هام السّماكِ لوانا
والمجدُ مزدهر مُطلٌّ من علٍ عَشِقَ الوجودُ شبابه الرّيّانا[2]

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 124 – 125.
(2) المرجع السابق نفسه. ص 120.

"مطرقة فهد"

جاء فهد العسكر في أدبه وشعره وسلوكه بأطروحات مغايرة للسائد في عصره وبيئته ومجتمعه وعائلته، وكان الهدف منها الأخذ بيد إنسان بيئته لكي يكتشف "الحقيقة الوجودية" ويحيا كإنسان حرّ مستقل، غير أن أسلوبه الذي ارتآه في ذلك – ومن هنا أحد أسباب اصطدامه مع أسرته والمجتمع – كان "التّفلسف بالمطرقة" – وفق الفيلسوف الألماني نيتشه – أي المجيء بـ خطاب/لغة/سلوك/موقف يكون بسببٍ من جُرأته وصدْقه وقُوّته بمنزلة ضربات المطرقة القوية، وذلك لكي يدمّر/يهدم/يحطّم/يقوّض العادات العقلية/الاجتماعية/السياسية البالية، والسلوكيات الخاطئة الراسخة في حياة الناس. من ذلك ما قاله في هذه الأبيات منتقداً الأوضاع "الفاسدة" والمختّلة في الكويت:

وَطَني، وَصَيَّرنا الزّمانُ أذلّةً ... لنَعيشَ في الأوطانِ كالعُبْدَان
عَصَفتْ بها ريحُ الفَسَادِ فهدّتِ الـ ... أرْكانَ رغمَ مَنَاعَةِ الأركان
والخَتْلُ والتّدجيلُ قد فتكا بنا ... وتَقودُنا الأطماعُ كالعميان
كلٌّ بميدانِ اللذائذِ والهوى ... تلقى عَوَاطِفَه بغيرِ عنان
ذو المالِ نَغفرُ ذَنبَهُ وَنجلُّهُ ... أبدًا فَتَلقاهُ عظيمَ الشّان
أمّا الفقيرُ فلا تَسَلْ عن حالهِ ... حالٌ تُثيرُ لواعجَ الأشجان[1]

(1) عند نهاية عشرينيات القرن الفائت مرّت على الكويت ظروف اقتصادية صعبة استمرت إلى بداية الأربعينيات حيث عانى الكويتيون تدهورا في مستوى المعيشة اضطرت الفقير منهم إلى ارتداء العباءة السميكة (البِشْت) في أيام الصيف الحارة، أو ارتداء عباءة رقيقة جداً في الشتاء لعدم امتلاكه غيرها، بينما تأبّطاً آخرون العباءة دون ارتدائها بسبب كونها ممزقة! (انظر: البسام، خالد. (1993). خليج الحكايات. (ط.1). لندن: رياض الريس للكتب والنشر. ص 112).

والحُرُّ نُشبِعُهُ أذىً ونُذيقُهُ سُوءَ العذابِ ولا يزالُ يُعاني
ونُحيطُ بالتّعظيمِ كلَّ مُنافقٍ باعَ الضّميرَ بأبخسِ الأثمان
ما نحنُ في وطنٍ إذا صَرخَ الغيورُ به يرى نَفَرًا من الأعوان
ما نحنُ في وطنٍ إذا نادى الأبـ ـيُّ به يُجابُ نداهُ يا أقراني
وطنٌ به يتجرَّعُ الأحرارُ وا أسفاهُ صَابَ البُؤسِ والحرمان
وَيلاهُ أجنحةُ الصُّقور تكسّرت والنّسرُ لا يقوى على الطّيران
وأرى الفضاءَ الرّحب أصبحَ مسرحًا واحسرتا، للبُوم والغِربان
والليثُ أمسى بالعَرينِ مُكبَّلاً والكلبُ يرتَعُ في لحُومِ الضّان
ما أن يُطبّلَ في البلاد مُطَبّلٌ حتى تُصَفّقَ عُصبَةُ الشّيطان[1]

وقال في قصيدة بعنوان (شكوى) تكشف عن فكر "فهد" الحُر الملْتزم، والذي أقلقته انجراحات الجماعة والسلطة والوطن:

ماذا أقول بهم وهم حُمُرٌ لربّاتِ الخِمارِ
ما راعَ يا للغبنِ مثلُ الليث يشكو من حمارِ
أَسَفاً على عُمر تقضّى بين أطفالٍ كبارِ
بين المنافق والمخادع والمداجي والمداري
غرسوا فقل لي هل جنوْا غير المذلّة والصّغارِ؟!
مُتذبّبون، ولو ثغَتْ شاةٌ للاذوا بالفرارِ

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 125.

يا نـــاس قد أدمـى اغترابـــي مُهجتـــي، والـــدارُ داري
أصغـــي فلم أســـمع بـــها غير النهيـــق أو الخُـــوارِ
أنـا لم أجـــد فيها غيـــوراً قـــام من دَرَكِ العِثـــارِ
فمظاهـــر خلاّبـــة والآل يَخْدَعُ في الصّـحاري[1]

كانت أشعار "فهد" تطبيقاً عملياً لفعل الحرية في الكتابة، فهي لا تتحقّق كاملة إلاّ في مجتمع حرّ؛ أي مجتمع لا يُخْضع المتلقّي فيه لشروط دينية، أو اجتماعية، أو اقتصادية، أو سياسية، أو كل ما يمنع هذا التواصل الحر بين المبدع والقارئ. لذلك، فإن هذه القصائد بقدر ما تكون حرّة في الوصول فهي تساعد على مزيد من حرية التقدّم والرقي. لقد كانت قصائده وسيلة الاتصال بين أفراد "وجوديين"، أي محسوسين حقيقيين وتاريخيين وأكثر انفتاحاً على الحرية، وذلك انطلاقاً من كون الكتابة/ الشعر مُعطى بالمجّان، فعلى المتلقّي أن يتقبَّلها نوعاً من الاستدعاء إلى مَحْكَمة، وبمنح الكتابة/الشعر الحياة - بواسطة القراءة - تكون استجابة لنداء الحرية في التزام حرية القارئ الشخصية.

لم يرد فهد العسكر حرية "مطلقة"، بل حرية "شاملة" تبدأ من حرية الإنسان في مواجهة ظروفه الاجتماعية والسياسية والاقتصادية... الخ، وحريته في رفض هذه الظروف، مروراً بحريته في "الثورة" أو العصيان على هذه الظروف، وحريته في تغييرها، وانتهاءً بحريته في مواجهة الحتميات، سواء كانت حتميات تأريخية أو طبيعية.

(1) المرجع السابق نفسه. ص 135.

والحق أن هذا التأكيد الشديد والمكثّف على الحرية، وتميّزه بهجومه على الأصولوية الدينية ومن لفَّ لفّها، وعلى ممارساتها السَّالبة لهذه الحرية، لم يكن ليتفق مع السطوة/الحضور الأصولوي في الكويت خلال النصف الأول من القرن العشرين، التي كانت عندئذ تتجه أكيداً لتسير في طريق النهاية أو الانحسار التي حدَّدها/أرادها فهد العسكر، قبل أن ترتد في وقتنا الراهن إلى ما كانت عليه من سطوة/حضور لها ولحلفائها مجدّداً.

إن "مطرقة فهد" جاءت للردّ على ظواهر كويتية لا سَويَّة داخل سيرورة تخلّف الحال الديني والاجتماعي والسياسي والثقافي. لقد أراد "فهد" فيما قام به – على أقل تقدير – تكرار ما فعله نظيره الفرنسي شارل بودلير (1821 – 1867) الذي صرّح ذات مرّة بأن ((الجمال يثير الاستغراب الدائم)). ويقال إن هذا الشاعر أجاب يوماً موظّفاً رفيعاً استغرب اختياره مواضيع "مُزعجة" على الرغم من علوّ باعه وشاعريته الرقيقة، فقال له بودلير: ((أريد بذلك إثارة استغراب البلداء)).[1] وليس ما كتبه فهد العسكر من أشعار "مُزعجة" ببعيد عن الرغبة في إثارة "استغراب البلداء" في بيئته وعصره.

(1) القصري، مصطفى. (1964). الشاعر بودلير. (ط.1). الدار البيضاء: دار الكتاب. ص 11.

"السلطة" ضمير مستتر

لا شك لديّ أن ما قاله وكتبه فهد العسكر من قصائد "صادمة" للثوابت الأصولوية، والمواضعات الاجتماعية، والأعراف السياسية قد سبّب استياءً كبيراً لدى عدد من أمراء وشيوخ الأسرة الحاكمة، والشخصيات السياسية/التجارية النافذة، ولاسيما لدى من أظهرت أشعار "فهد" في النقد والتساؤل حجم ظلمهم وقسوتهم وتعدّياتهم وفسادهم وخوائهم الفكري، لذلك اعتبروه ذا أثر "تخريبي" ينبغي إسْكاته. ومما قاله "فهد" في شعره منتقداً بعض مديري/شيوخ (أمراء) العائلة الحاكمة الذين سيطروا وتنفَّذوا في دوائر ومؤسّسات الحكومة آنذاك:

عـــــدد من المُـــدراء والأمراء أثقل كاهل الشعب الصغيـــر[1]

يُذكر أنه أعقب حَل مجلس الأمة التشريعي الأول سنة 1938 ما وُصف بأنه: ((هجوم العائلة الحاكمة على كل الدوائر والمصالح الكويتية كيفما اتفق ومن دون سابق إنذار، فقد تسلم الشيخ عبدالله الأحمد الجابر النجل الأول لحاكم الكويت – آنذاك – زمام الأمر في قصر نايف وشكّل داخله قوة دائمة من البدو والفداوية. كما هيمن الشيخ علي الخليفة الصباح والشيخ فهد السالم الصباح على دائرة الشرطة التي أطلقوا عليها فيما بعد ((مديرية الأمن العام))، وكان مقرّها الجانب الشرقي من ساحة الصفاة، وكانت تنظر في جميع القضايا الجنائية، ثم تفرّد بها الشيخ عبدالله المبارك

(1) نقلاً عن: الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 130.

الصباح ونقل مقرها إلى قصر نايف وضم دائرة الجوازات إليها وجعلها تنظر في جميع شؤون الحكم دونما حد ولا تمييز. كما ترأس دائرة الشرطة النظامية صباح السالم الصباح، بينما تولى رئاسة البحر الساحلية الشيخ محمد الجابر الصباح وهو غير محمد أحمد الجابر الصباح. وقد جرت هذه الهيمنة دونما استصدار إرادة من الحاكم، غير أن سموّه لم تبدر منه أي معارضة ولا سواها، بل كان في الغالب الشيخ فهد السالم الصباح هو الإرادة الفعّالة في غالبية التدابير المتخذة بعد سقوط المجلس التشريعي والتي تتميّز أفعاله بطابع الجرأة والاندفاع الشديد. وبذلك اقتسم أفراد العائلة الحاكمة الكبير منهم والصغير رئاسة كل الدوائر العامة)).[1]

كذلك انتقد فهد العسكر في إحدى قصائده دائرة الأمن العام في الكويت التي أنشئت سنة 1938، وكان على رأس هذه الدائرة أول الأمر أحد أبناء الأسرة الحاكمة وهو الشيخ علي الخليفة الصباح في الفترة من (1938 – 1942)، فلما توفي خَلَفه الشيخ عبدالله المبارك الصباح في الفترة من (1942 – 1961) وكان مساعده في ذلك الوقت الشيخ عبدالله الأحمد الصباح. وكان فهد العسكر قد جاهر/عَرَّض ببطش هذه المؤسَّسة الأمنية وقساوتها في التعامل مع الناس، وأظهر سخطه وانزعاجه في قصيدة هجاء لم يصلنا منها إلا هذان البيتان:

متى يستتب الأمن والشعب ساخط على الوضعِ هذا يا مديرية الأمنِ
كلابك لا يجدي فتيلاً نباحها وبَطشك يا أم الكبائر لا يُغني[2]

---

(1) العدساني، خالد سليمان. مذكرات خالد سليمان العدساني. مرجع سابق. (نسخة الكترونية).
(2) نقلاً عن: الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 128.

وفي قصيدة هجائية لاذعة أخرى وُجدت بين أوراقه نظمها عام 1945، قال "فهد" هاجياً الشيخ عبدالله المبارك الصباح مدير الأمن العام - آنذاك - وإن لم يسمِّه باسمه، واصفاً بطشه وعنفه وظلمه بأنها مؤهّلات لو عَلِم بها زعيم ألمانيا النازية أدولف هتلر لاختاره لأجلها وزيراً في حكومته:

أمديـــــــر شـــرطتنا لَحـــاك الله يا هــــــذا المديــــــر

لو يـــــدري زعيـــم الرّيـــخ لاصطفاك لـــه وزيـــــر[1]

جدير بالذكر أن الشيخ عبدالله المبارك، وهو أصغر أبناء حاكم الكويت الشيخ مبارك الصباح، كان قد عمل في بداية حياته مساعداً للشيخ علي الخليفة أول مدير لدائرة الأمن العام، وتولى مسؤولية مكافحة أعمال التهريب والإشراف على البادية، وقد بسط نفوذه من جرّاء ذلك على الصحراء وقاطنيها. بعد ذلك عُيِّن مديراً للأمن العام سنة 1942 خلفاً للشيخ علي الخليفة، ثم أصبح في سنة 1959 رئيساً للشرطة والأمن العام. وفي شهر أبريل سنة 1961 استقال من جميع مناصبه بصورة مفاجئة، وقرّر عدم الاستمرار في الحياة السياسية.[2]

(1) المرجع السابق. ص 129.

(2) أثير الكثير حول الانسحاب/الاختفاء المفاجئ للشيخ عبدالله المبارك الصباح قبيل الاستقلال بما يمكن تشبيهه بعملية إبعاد عن البلاد، إذ استمر في المنفى مدة طويلة، وقيل الكثير حول أسباب رحيله، فقد أكدت بعض الآراء أن من ضمن الأسباب خشية بعض شيوخ الأسرة الحاكمة منه ولاسيما بعد الاستعراض العسكري الكبير الذي أشرف عليه، كذلك يذكر ضمن الأسباب أنه كان له موقف معارض لقانون الجزاء الذي لا يسمح بالضرب. (انظر: الخطيب، أحمد. الكويت: من الإمارة إلى الدولة. ج1. مرجع سابق. ص 202).

كان الشيخ عبدالله المبارك - كما ذكرت ذلك تقارير ومراسلات غربية - قد عُرفت عنه ميوله إلى انتزاع أيّ شيء عنوة، فقد حاول مرة الحصول على سيارة كاديلاك حمراء كانت مركونة في الشارع، لكنه عدل عن ذلك عندما عَلِمَ أنها تخص المدير العام لشركة أمن أوْيل.[1] وأفادت تقارير بريطانية بأن الشيخ عبدالله المبارك كان ((يتمتع بحسّ مفرط مبالغ فيه بأهميته الشخصية))[2]، وذهب تقرير آخر إلى أن مدير دائرة الأمن الكويتي ((يعاني جنون العظمة)).[3] وقد وصف جون هنري ميلر أحد المهندسين السويسريين في الكويت الشيخ عبدالله المبارك الذي التقاه ذات مرة بقوله: ((عبدالله المبارك رجل صلب صلابة الحجر، ومن عينيه تطلّ فظاظة مريعة. فهو ليس بالقلب العطوف أو قليل الاحتمال، بل فظّ ومولع بالسلطة)).[4]

كما اشتُهر عن الشيخ عبدالله المبارك أيضاً أنه كان يقوم شخصياً بجلد المُخطئين علناً. وكان من عادته أن يُشعل سيجارته إيذاناً ببدء الجلد، ((وتدخينها بهدوء وبأقصى حدّ من سلوكه الشرير، إلى أن يبصقها أخيراً بازدراء، إشارة منه لكي يتوقّف الجلد)).[5] وحول هذا الموضوع تحديداً،

(1) جويس، مريم. (2001). الكويت 1945- 1996 رؤية إنجليزية - أمريكية. (مفيد عبدوني، مترجم). (ط.1). بيروت: دار أمواج. ص 50.
(2) المرجع السابق. ص 103.
(3) المرجع السابق. ص 104.
(4) ميلر، جون هنري. (2009). كاديلاك وكوكاكولا - يوميات مهندس سويسري في الكويت. (محمد بن عصام السبيعي، مترجم). (ط.1). الكويت: هكسوس للإعلام والنشر. ص 234.
(5) جويس، مريم. الكويت 1945-1996 رؤية إنجليزية - أمريكية. مرجع سابق. ص 51.

يذكر الدكتور أحمد الخطيب كيف اعتقلت قوات الأمن السيد عاشور عيسى، وهو أحد قيادات الحركة العمالية في الكويت، خلال تجمّع سلمي للمطالبة بحقوق العمّال، وكيف ((سَاقُوه إلى الأمن العام عند عبدالله المبارك حيث تم جلده بوحشية أودع بعدها السجن)).[1] ويذهب الدكتور الخطيب إلى أن الشيخ عبدالله المبارك لم يكن يتورّع عن توجيه الشتم والسب البذيء للآخرين، وأنه حاول ذات مرة، وكان يحمل سيفاً، قطع رأس الدكتور الخطيب نفسه على مرأى ومسمع عدد كبير من مواطنين كويتيين، وصحافيين عرب وأجانب.[2]

لقد شكّلت فترة عمل الشيخ عبدالله المبارك في دائرة الأمن العام، بسبب قيادته المندفعة والعنيفة، رعباً للناس في الكويت، فقد كان يفرض سيطرته على القوى الأمنية وعلى ما يقرب من ألف مسلّح، وعدد كبير من "الفداوية"[3]، وهو ما كان يُشيع الخوف في صفوف المواطنين والقاطنين في الكويت بصورة عامة.[4]

---

(1) الخطيب، أحمد. الكويت: من الإمارة إلى الدولة. ج1. مرجع سابق. ص 160.

(2) المرجع السابق. ص 191.

(3) "الفداوية" جمع فداوي (فدائي) وهو نظام عشائري للجند، كان أفراد الأسرة الحاكمة في الكويت يستخدمونهم كحرّاس ومرافقين، يرتدون الدشداشة (الجلباب) ويتمنطقون بحزام يحتوي على رصاص البندقية، ويعلقون المسدسات والبنادق على أكتافهم. وقد استغني عن هذا النظام بصورة شبه نهائية عام 1949 عندما تأسس الجيش بصورة نظامية. (السعيدان، حمد محمد. (1993). الموسوعة الكويتية المختصرة. ج3. (ط.3). الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي. ص ص 1218- 1219).

(4) جويس، مريم. الكويت 1945- 1996 رؤية إنجليزية - أمريكية. مرجع سابق. ص ص 54- 55.

أما مساعد الشيخ عبدالله المبارك الصباح ونائبه في حال غيابه، وهو الشيخ عبدالله الأحمد الصباح (1905 – 1957)، فقد كان لا يقل بطشاً عنه وجبروتاً، ووفقا لما يذكره الدكتور أحمد الخطيب، فقد كان الشيخ عبدالله الأحمد ((يحب المَشْيَخة كثيراً، فمثلاً عندما يصل موكبه دوّار الصفاة [حيث مبنى مديرية الأمن العام] يطلب من السائق أن يسير عكس السَّير لإظهار تميّزه عن الآخرين)). كما كان يُعرف عن الشيخ عبدالله الأحمد قسوته وعقوبته المعروفة بالضرب بعصي الخيزران.[1]

لقد عُرفت قيادات دائرة الأمن العام في الكويت – آنذاك – ببطشها بالناس، وظلمها لحقوقهم، إذ يذكر الدكتور أحمد الخطيب في مذكراته حادثة وقعت على أسرته مباشرة، ذلك أنه ((بعد أحداث "مجلس 1939" تبوّأ أفراد الأسرة الحاكمة المناصب الرسمية، وزاد نفوذهم واتسع، بعد أن كانت السلطات بيد الأمير الحاكم وحده. وقام علي الخليفة الصباح، أو مدير الأمن العام المتوفى عام 1942، بتسوير أرضنا والاستيلاء عليها وأنشأ عليها دكاكين، فقامت والدتي بتقديم شكوى إلى المحكمة الوحيدة في الكويت، وكان يرأسها [الشيخ] عبدالله الجابر. وبعد مدة أخبرها عبدالله الجابر أن علي الخليفة الصباح يقول إنه سيعطيها ثلاثة دكاكين فقط، فرفضت الوالدة العرض متمسّكة بحقّها بالأرض كلها، فوضعنا علي الخليفة أمام الأمر الواقع واستولى على أرضنا أمام أعيننا و لم يكن هناك من طريق لاسترداد حقّنا، وخسرنا الأرض كلها (...) وحين شكّل [الشيخ]

(1) انظر: الخطيب، أحمد. الكويت: من الإمارة إلى الدولة. ج1. مرجع سابق. ص ص 117 – 118.

عبدالله السالم عام 1954 اللجنة التنفيذية العليا لحل الاختناق السياسي في الكويت (...) طُلب من كل ذي حق أن يشتكي للمجلس فقدّم أخي عقاب شكوى للمجلس ضد علي الخليفة الذي استولى على أرضنا (...) غير أن المجلس لم ينظر في شكوانا. [فـ] من نحن حتى نشتكي على أحد الشيوخ؟)). ويتابع الدكتور الخطيب روايته قائلاً: ((وقد علمتُ عندها أن اغتصاب أراضي المواطنين وأملاكهم من قبل بعض الشيوخ أو من أعوانهم تكرّر كثيراً، ولم نكن الوحيدين الذين تعرّضوا لمثل ذلك الظلم، فكثيرون عاشوه ولايزالون، وهناك قضايا في المحاكم إلى يومنا هذا تنتظر الفرج من الله لاستعادة الحقوق المسلوبة)).[1]

ويواصل الدكتور أحمد الخطيب سرد وقائع/نماذج من بطش وظلم قيادات دائرة الأمن العام والمتعاونين معها بقوله: ((ولن أنسى أيضاً ذلك اليوم الذي تجلّت فيه الوحشية بأبشع صورها أمام عيني في ساحة الصفاة (...) عندما كنتُ في طريق عودتي إلى البيت لفتت انتباهي الجلبة الموجودة في الصفاة أمام بيتنا وأمام الأمن العام. فرأيت مجموعة من الرجال أشكالهم غريبة، عراة الصدور، كثيفي شعر الرأس كالنساء يترجّلون من سياراتهم ويلقون برَجلٍ ملطّخة ثيابه البيضاء بالدماء على الأرض، ثم يعلّقونه على خشبة منصوبة بشكل صليب[2] وهو يلفظ أنفاسه الأخيرة.

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 33– 34.

(2) ذكر الأستاذ حمد السعيدان في (الموسوعة الكويتية المختصرة) أنه بعد حوادث المجلس التشريعي في الكويت سنة 1939، أقامت مديرية الأمن العام في ساحة الصفاة صلاّبة على شكل صليب أزيلت عام 1951. (انظر: السعيدان، حمد محمد. الموسوعة الكويتية المختصرة. ج1. مرجع سابق. ص 124).

وقد ذكرت الوثائق البريطانية أن الملك عبدالعزيز بن سعود قد أرسل 300 من رجال القبائل لمساعدة أمير الكويت ضد المجلس التشريعي (...) وقد عرفت لاحقاً أن الشخص الذي صُلب كان من قادة الحركة الديمقراطية الإصلاحية آنذاك وهو محمد المنيّس))[1].

لم يكن إعدام السيد محمد المنيّس المعارض السياسي الكويتي مصلوباً، أو اعتقال ومطاردة عدد من النواب وأنصار مجلس الأمة التشريعي الثاني الذي أصدر الشيخ أحمد الجابر الصباح حاكم الكويت آنذاك أمره في 7 مارس 1939 بحلِّه وإغلاقه، أو قمع الحركة الإصلاحية الديمقراطية وملاحقة رموزها الذين اضطروا إلى الهروب خارج الكويت،[2] لم يكن هو أسوأ ما قامت به مديرية الأمن العام في الكويت حينذاك، إذ لا بد من الإشارة إلى ما عاناه، مثلاً، السيد عبدالحميد الصانع من سجن وتعذيب عندما اكتُشف أنه كان وراء المقالات التي صدرت في بعض الصحف العربية منتقدة الأوضاع المتخلّفة في الكويت[3]، أو تلك المتاعب التي واجهت الشاعر أحمد السيد عمر عاصم - صديق فهد العسكر - عندما كتب قصيدة حماسية بعنوان (قد طار من أُفق الكويت غرابها) حَيًّا فيها "كتلة الشباب الوطني"[4]، فقد أراد الشيخ عبدالله المبارك القبض عليه،

(1) الخطيب، أحمد. الكويت: من الإمارة إلى الدولة. ج1. مرجع سابق. ص ص 34- 35.
(2) للمزيد انظر: دين، أحمد. (2005). الديمقراطية في الكويت. (ط.1). الكويت: دار قرطاس للنشر. ص 42.
(3) الخطيب، أحمد. الكويت: من الإمارة إلى الدولة. ج1. مرجع سابق. ص 100.
(4) "كتلة الشباب الوطني" هي واجهة سياسية "للكتلة الوطنية" التي قادت الحركة الإصلاحية في الكويت. تأسّست في يوليو 1938 بعد تشكيل مجلس الأمة التشريعي الأول مباشرة. كان لكتلة الشباب الوطني هيكل تنظيمي يضم هيئة إدارية وسكرتيراً ونائباً له وأميناً ماليا. وكان

وإيداعه السجن، لولا توسّط الشيخ علي الخليفة الصباح.[1] ومما قاله أحمد السيد عمر في قصيدته التي كادت تُدخله السجن وتعرّضه للتعذيب:

حـــيّ الشــــباب وبينـــهم	واهتـــف بـــأقـــوال الشـــباب
الله أكبــــــــر للشـــــباب	ثبـــاتـــه عنـــد الصـــعاب
رمـــز المهـــابـــة والصلابـــة	والبســـالة فـــي الغـــلاب
مـــا جَدّ فـــي أمـــر وكـــان	نصيـــبه مـــن التّبـــاب
مجـــد الجـــدود طـــلابـــه	والمجـــد أولـــى فـــي الطلاب
يـــا نـــشء يـــا ركـــن البـــلاد	إذا دهـــا خطـــب ونـــاب
جـــددّ حيـــاتـــك واقـــطف	من نهضـــة الغـــرب اللبـــاب
ليـــس الجمـــود وذي الشـــعوب	تقدّمتـــك مـــن الصـــواب
لا تجـــزعـــن علـــى زمـــان	ذقـــت فيـــه أذى وصـــاب
الآن بعـــد الانـــــــقلاب	تـــذوق شـــهد الانقـــلاب!
لا درّ در الغـــادريـــــــن	اليـــوم قـــد حـــان الحســـاب
الحُـــــر لا تثنيـــه عن إدراك	ما يهـــوى الصـــــعاب[2]

أعضاء الكتلة يشرفون على تنظيم المظاهرات والمهرجانات الخطابية المؤيدة لأعضاء مجلس الأمة التشريعي. (انظر: دين، أحمد. الديمقراطية في الكويت. مرجع سابق. ص 37). ويصف الأستاذ عبدالله الحاتم "كتلة الشباب الوطني" بأنها أول حزب سياسي في الكويت. (الحاتم، عبدالله خالد. من هنا بدأت الكويت. مرجع سابق. ص 198).

(1) انظر: جريدة القبس. الكويت. العدد 13712. (2011، 31 يوليو).

(2) للمزيد انظر: الحاتم، عبدالله خالد. من هنا بدأت الكويت. مرجع سابق. ص 199-201.

ماذا عن الديمقراطية؟

لم تقف الخصومة بين فهد العسكر والسلطة السياسية عند حدّ انتقاد بعض أفراد الأسرة الحاكمة، لكن الأمر تجاوز ذلك إلى مجاهرته بالدعوة إلى تطبيق وممارسة الديمقراطية (أي سيادة الشعب، المشاركة في الحُكم، حُكم قائم على رضى المحكومين، حُكم الأغلبية، حفظ حقوق الأقلية، ضمان حقوق الإنسان الأساسية، انتخابات حرة نزيهة، المساواة أمام القانون، التعددية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، تعميم مبدأ سيادة القانون ودولة المؤسَّسات ليحلّ محلّ السلطة المطلقة للحاكم، الفصل بين السلطات، إشاعة قيم التسامح والواقعية والتعاون والتوافق والتراضي)، وهي دعوة - كما ذكر الأستاذ عبدالرزاق البصير - لم يكن باستطاعة أحد في الكويت أن يجاهر بها آنذاك.[1] في هذا السياق، يبدو لي أن الأستاذ البصير كان قد وقع تحت تأثير أفكار "فهد" المنادية بالديمقراطية، فانظم إلى "كتلة الشباب الوطني" عام 1939 - وكان قد بلغ العشرين من عمره - وأصبح من خطبائها.[2]

جدير بالذكر في هذا الصدد أن الأُفق الذي حَكَمَ تصورات غالبية الكويتيين ومدركاتهم ومواقفهم، آنذاك، هو نطاق "القَبِيلة" - بمعناها الواسع - التي ينتمون إليها فقط، وقد يتّسع هذا النطاق ليشمل الوطن بأسْره، غير أن الذي يجمع النطاقين (القبيلة والوطن) ليس مدى اتساع المحيط الذي ينتمي إليه الفرد، ولكن انطلاقه من أن رأياً واحداً بالذات هو

(1) البصير، عبدالرزاق. في رياض الفكر. مرجع سابق. ص 165.
(2) البعثي، إبراهيم. شخصيات عربية معاصرة. مرجع سابق. ص 105.

وحده – دون غيره – الذي ينبغي الاعتداد والأخذ به – وهو رأي الأمير الحاكم بالطبع أو من يمثّله – وأن كل ما يعارض هذا الرأي، أو حتى يتحفّظ بشأنه، هو بالضرورة رأي باطل وخاطئ ومرفوض يجب إقْصاؤه، وهذا هو التفكير الذي ناصبه فهد العسكر العداء.

لا يفوتني القول إن واقع كون الناس يفضّلون الحرية على الاستبداد أمر يمكن عَدّه شيئاً مسلّماً به، غير أن هذا لا يعني أنه يجوز للمرء توقّع أن يكون الزمن فقط كفيلاً بقيام نظام سياسي ديمقراطي واستمراره. ذلك أن فكرة الديمقراطية قد تكون فكرة راسخة/متداولة، لكن ممارسة الديمقراطية ليست كذلك أبداً. إن الوصول إلى الديمقراطية أو اشتراك الشعب في الحُكم أمر يعتمد على كفاح وتفاني الأفراد والشعب نفسه، لا على أيٍّ من قوانين التاريخ الثابتة، أو الحتمية، ولا على ما يمكن تصوّره من طِيبة/صَلاَح من يُنصّبون أنفسهم حكّاماً على شعوبهم.

لقد أدرك "فهد" وبعض مجايليه، من خلال قراءاتهم/متابعاتهم الواسعة واحتكاكهم بالدول المتقدّمة المجاورة التي زاروها وسمعوا عنها، أنه من دون ديمقراطية لا يمكن الحديث عن عدالة اجتماعية (أي محاربة الفقر، التخفيف من الفروق الطبقية والفئوية والعنصرية، التمييز بسبب الجنس بين الرجل والمرأة، تأمين تكافؤ الفرص)، أو تحقيق تنمية فاعلة، أو حتى استقلال البلاد.

إن اشتراك الناس في الحُكم – الذي طالب به فهد العسكر – هو موقف "وجودي" رائد، ذلك أن الديمقراطية هي الوضع الذي يُلاحق فيه

الفرد تحقيق أهدافه وغاياته الشخصية، بالإضافة إلى أنه مستعدّ لاستخدام حريته التي كافح وضحّى في سبيلها للمشاركة في حياة مجتمعه، بحيث يُعرب عن آرائه في الأمور التي يتناولها النقاش العام، وينتخب ممثّلين له يُحاسَبون على أعمالهم، ويقبل ضرورة التسامح والتوافق في الحياة العامة. إن المواطن في النظام الديمقراطي يتمتّع بالحق في أن يكون حرّاً، غير أنه يشاطر بمسؤولية الاشتراك مع الآخرين في صياغة مستقبل يستمر بتبنّي القيم الرئيسة لحقوق الإنسان وحُكم الذات.

إن اشتباك فهد العسكر مع السلطة السياسية الحاكمة في الكويت، يكشف عن الوظيفة النقدية للشاعر "الوجودي" إزاء الواقع الذي تصوغ فيه أطروحاته من جانب، فلو لم يتحقّق هذا الاشتباك لكان "فهد" قد خان جانباً رئيساً من جوانب الفكر "الوجودي"، ولكان قد دَفَنَ رأسه في رمالِ عالم لا تَسُوده مشكلات ومآسي، أو لا تعرف فيه سوى خلافات مصطنعة لا أساس لها في الواقع. ومن جانب آخر، تدل هذه الممارسة من لدن ابن العسكر على مشاركته الفاعلة في كثير من أحداث وطنه في زمنه، ولاسيما أنه عاصر مرحلة تحوّل خطيرة/نوعية في حياة الكويت والكويتيين.

من هنا، أعتقد أن اشتباك ابن العسكر مع هذه السلطة/الفئة السياسية التي تظن – ومازالت ربما – أنها محصّنة ضد الانتقاد والمُحاسبة، قد جرّ عليه – ضمن ما جرّ – تأليب الرأي العام ضده، وحملات التخوين والتشويه التي استهدفت شخصه وسمعته، فضلاً عن الحَرْق أو الطمس

أو الضياع أو الفَقْد الذي غيَّب كثيراً من قصائده. فالديوان الحالي الذي حفظ بعضاً من قصائد فهد العسكر هو قليل جداً بالقياس إلى ما قاله فعلاً. وكما تؤكد الباحثة الدكتورة نورية الرومي في كتابها (شعر فهد العسكر) أن ما عَثَرَت عليه من قصائد لـ "فهد" محفوظة/ متناثرة لدى بعض أصدقائه ومجايليه، ومَطَالع عديدة لقصائد أخرى مفقودة من شعره، يمكن أن يعزّز القول إن شعر فهد العسكر لم يصل إلينا كاملاً [1]. ومن المعلوم أن لابن العسكر ديوان شعر كان مازال مخطوطاً ومحفوظاً لدى أخيه خالد العسكر، وهو ديوان، فيما ذكر كثير من رفقائه وأصدقائه ومتابعيه، كان "فهد" قد أعدّه للنشر في حياته، واختار له فعلاً عنواناً هو (الفجر الصادق)[2]، وفيه وفق أنباء نقلها لنا الأستاذ عبد الرزاق البصير ((ما يقرب من ألف قصيدة))[3]، ولكن المنيّة عاجلته قبل أن يتيسّر له نشره.[4] وحول حقيقة هذا الديوان، تراوحت الآراء بَين وجوده فعلاً عند خالد العسكر الذي يرفض نشره لأسباب شخصية، بل ويدّعي إحراقه تلافياً لتساؤلات الناس الملحّة عنه، وبَين أن يكون الديوان قد فُقد بعد موت "فهد" بقليل في ظروف غامضة.[5]

(1) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 113.
(2) أشار الكاتب يوسف السالم في كتابه (معجم أدباء وشعراء الكويت) عند تناوله سيرة فهد العسكر أن من آثاره ديوان مخطوط بعنوان (الفجر الصادق). (انظر: السالم، يوسف. معجم أدباء وشعراء الكويت. مرجع سابق. ص 49).
(3) البصير، عبدالرزاق. في رياض الفكر. مرجع سابق. ص 169.
(4) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 108.
(5) المرجع السابق نفسه.

إن المصير البائس/المجهول لديوان (الفجر الصادق) لم يكن هو الكارثة الأولى والأخيرة التي مُني بها "فهد" في هذا السياق فقط، بل ما خلَّفه ابن العسكر في داخل هذا الديوان الذي كتب "فهد" كل قصيدة من قصائده على غرار ما ذكر الشاعر الفرنسي بودلير نفسه عن قصائده عندما قال: ((إنني وضعتُ في هذا الديوان فكري وقلبي كلهما، وديانتي وبغضائي كلهما)).[1] إذن، ففهد العسكر كان قد وضع في (الفجر الصادق) "وجوده" كله، وهو ما يجعل من كارثة حرق أو طمس أو ضياع الديوان كارثة مضاعفة.

إن المواقف الجريئة والشجاعة لـ "فهد" في مطالبته بالتغيير السياسي ممثّلاً بمشاركة الشَّعب في الحُكم وانتهاج سبيل الديمقراطية، بالإضافة إلى انتقاده بعض أفراد الأسرة الحاكمة من الشيوخ التي جاهر بها في شعره، جرّت عليه مصائب عدة، ليس أقلّها احتمال حَرْق أو طَمْس ديوانه (الفجر الصادق) وأشعاراً أخرى لا شك في أنها احتوت على قصائد عديدة - مما لا يُراد لها أن تنتشر بين الناس - تطالب بالتحوّل السياسي إلى الديمقراطية، وتنتقد الفئة المتسلّطة من الشيوخ، وتكشف عن الغضب والسّخط المتنامي تجاه تصرفاتهم وسلوكياتهم وامتيازاتهم[2]، بل أيضاً جرّت عليه الكثير من

(1) القصري، مصطفى. الشاعر بودلير. مرجع سابق. ص 19.

(2) ضمن الامتيازات الخاصة المتنامية للشيوخ في الكويت - آنذاك - أن السيارات التي تعود ملكيتها إلى أفراد من الأسرة الحاكمة مثلاً ((كانت تحمل لوحات كتب عليها "شيوخ" في هذا الوقت كان هناك أكثر من مائة شيخ وكان لقب شيخ يحمله كل رجال العائلة الحاكمة. كان الشيوخ يعطون الأولوية في المرور، ولكن الشيء الأكثر أهمية هو أنه لم يكن من الممكن تجاوز سياراتهم مهما كلف الأمر)). (لينهاردت، بيتر. اتجاهات تائهة - مجتمع متغير: الكويت في الخمسينيات. مرجع سابق. ص 50).

الويلات بلغت ذروتها في عملية "الاغتيال المعنوي" الذي تعرّض لها، وذلك من خلال استعداء كل أطياف المجتمع الكويتي عليه، وتلفيق التُّهم الباطلة له، وتأليف الأكاذيب والافتراءات التي دمّرت سمعته الوطنية والاجتماعية والدينية، بالتخوين حيناً، وبالانحراف حيناً، وبالتكفير أحياناً. ومن ذلك، مثلاً، اتهامه بـ "النازية" إبان الحرب العالمية الثانية[1]- وهي تهمة ترتبط، كما ذكر أحد الباحثين، بموقفه المؤيد لأحداث المجلس التشريعي عام 1938.[2] كذلك إشاعة ارتباط ابن العسكر بعلاقة شخصية مع القنصل البريطاني بالكويت في وقته، واتهامه بأنه كان يتقاضى منه راتباً شهرياً،[3] وهو ما يلمز بطرف خفي/خبيث إلى عَمالته للمستعمر الأجنبي. وحول هذه التّهم الباطلة الظالمة، قال "فهد" معاتباً وطنه:

وطنـــي ولي حقّ عليك أضعته ... وحفظت حقّ الداعر المتسكّعِ
فاطوِ شباكك يا هلوك، فما أنا ... بالخائـــن المـــلوّن المتصنّعِ
خُلق الأثيـــم مُبَرقعاً فثوى به ... وأنا خلقتُ وعشتُ غير مبرقعِ[4]

(1) ذكر الأستاذ عبدالمحسن الرشيد البدر أن "فهد" قُدِّم للتحقيق بسبب هذه التُهمة. (انظر: مجموعة من الكتاب. منارات ثقافية كويتية. مرجع سابق. ص 17).
(2) ذهب الباحث الدكتور محمد حسن عبدالله إلى القول إن تُهمة "النازية" ترتبط نسبياً بالاتجاهات المناصرة أو المؤيدة لحركة المجلس التشريعي المعارضة في الكويت عام 1938. (انظر: عبدالله، محمد حسن. (1975، يونيو). هوامش على شاعر كويتي - الهامش الثالث ديوان العسكر. مجلة البيان. الكويت العدد 111. ص 42).
(3) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر - دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 84.
(4) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 210.

إن اتهام فهد العسكر في وطنيته، والتشكيك في إخلاصه لبلده، كانا من أحطّ الأساليب التي استخدمها السياسيون/الأصولويون المتنفّذون المناوئون له، للنيل من سمعته وشرفه القومي والإنساني، وتدمير مشاعره وأحاسيسه التي صهرها الاتهام الباطل. ومما قاله من أبيات في قصيدته "النونية" الشهيرة التي نظمها عام 1946:

وطنـــي ما أقســى الحيـــاة بــه على الحُـــرّ الأميـــنِ
وألـــذّ يـــن ربـوعـــه من عيشـــتي كـأسُ المنــونِ
وطنـــي، وأدتُ بــــك الشباب وكُــلّ مـــا ملكــت يمينـــي
وقبـــرتُ فيــــك مواهبـــي واستنزفـــت غُللي شُـــؤوني
ودفنـــتُ شتـــــّى الذكريات بغـَوْرِ خافقـــي الطّعيـــنِ
وكســـرتُ كأســــي بعدمـا ذابـــتْ بأحشـــائي لُحُوني[1]

وقد أشار "فهد" في إحدى قصائده إلى أحد الأسباب التي دفعت هؤلاء المتنفّذين المعادين له إلى العمل على ضَرب/تشويه سمعته، والسّعي الحثيث لإقْصائه عن حياة الناس في الكويت، حيث قال:

وطني شكوتُ لك الصدى فملأتَ لي كأسي، وغيرَ الصّابِ لم أتجرّعِ
فلو أن لي طبـــلاً ومزماراً لمـــا أقْصَيتنـــي، أو أنّ لـي في المخـدَعِ
هذي عقوبــة موطني، وجنايتـــي هي أنني لتيوســـهِ لم أركـــعِ[2]

تاريخياً، كان الأدب بشكل عام والشِّعر على وجه الخصوص

(1) المرجع السابق. ص 128.
(2) المرجع السابق نفسه. ص 138.

خلال العصور العربية/ الإسلامية خاضعاً للسياسة، ولم يحدث أن خضعت السياسة للشعر أبداً، ذلك أن خضوعها يعني استجابة السلطة لموقف الشاعر، وهذا لم يحدث إطلاقاً. فالشاعر عندما يقدّم مطالبه/ ملاحظاته غير الشخصية ينتهي إلى القمع، وبالتأكيد أنا لا أتوقّع غير ذلك لأن للسلطة مطالبها، وللمجتمع مطالبه، والشاعر عندما يريد أن يعبّر عن موقف المجتمع، يكون في موضع المجابهة مع السلطة، ولم يحدث أن خضعت هذه الأخيرة لشاعر أو كاتب. أما مسألة خضوع الشعراء للسلطة، فهذه أيضاً، ظاهرة عامة، لم تَنْشَرخ إلاّ في نماذج معينة منها نموذج الشاعر فهد العسكر الذي لم تكن مواقفه تميل تماماً إلى السلطة. وإذا كان الأدباء والشعراء في الكويت - آنذاك ومايزال الكثير منهم- يخدمون السلطة (من أبنائها وممثّليها) ويتقرّبون إليها طَمَعاً/ خَوفاً ويدبِّجون قصائد المديح السّمجة، فقد نأى "فهد" بنفسه عنها، بل قاطعها، وكان من المعارضين لها.(1)

(1) هناك بضعة استثناءات يمكن أن أذكر بعضها تتصل بقصيدتين لفهد العسكر حيّا في الأولى حاكم الكويت الشيخ أحمد الجابر الصباح وكانت بعنوان (تحية واعتذار) كان قد بعثها "فهد" للمحتفين به عندما فازت إحدى قصائده في المسابقة الشعرية التي نظمتها إذاعة لندن، واعتذر الشاعر عن عدم الحضور على الرغم من وجود أمير البلاد بين المحتفين. أما القصيدة الثانية فهي تلك التي كتبها "فهد" بمناسبة تولي الشيخ عبدالله السالم الصباح دست الإمارة في الكويت عام 1950 وكانت بعنوان (أهلاً وسهلاً بالربيع). وقد وجد الباحث الدكتور محمد حسن عبدالله أن هذه القصيدة تتضمن نقداً للأوضاع السياسية في الكويت، وقال ما نصه: ((إنها تصورات المستقبل الكويتي يضعها شاعر شجاع في تقويم الماضي وعرض متطلبات الغد بين يدي أمير جديد)) كما قال الدكتور عبدالله أيضاً إنه يبدو في بعض أبيات هذه القصيدة، إذا ما وضعت في سياقها التاريخي، أن فهد العسكر يدعو إلى ((إعادة ترتيب البيت الكويتي من الداخل)). (انظر: عبدالله، محمد حسن. (1975، أبريل). هوامش على شاعر كويتي. مجلة البيان. الكويت. العدد 109. ص ص 40- 41).

لقد كان فهد العسكر "منبوذاً" من كل السلطات (سياسية، دينية، اجتماعية، اقتصادية..) لأنه لم يخشَ من أن يرفع أصابع يديه ورجليه في وجه هذه السلطات المستبدة/الجاهلة.

لكي لا أبكي، أفتح فمي وأشرب!

تراكمت الآلام والمصائب والمشكلات والعِلل على "فهد" وتضاعفت، مع مرور الوقت، ففضلاً عن اشتباكه مع أهله والناس الذين رموه بالكفر والإلحاد والانحراف، كان "فهد" قد أُصيب بمرضٍ في عينيه، ويبدو أنه مرض الـ تراخوما Trachoma (الرَمَد الحُبَيْبي)[1]، وذلك نحو سنة 1938 [2]، ومن يَومها، أخذت الآلام تشتدّ عليه، وتتناوبه من كل جانب، وشَرع المرض اللعين يفعل فعله في عَيْنَيه وجسمه الذي نخِر من جراء شرب الراح، أو ((بنت النخيل)) كما كان يسمِّيها، والتي أضحت نديمه المُخلص في عزلته المُرَّة. قال في قصيدة بعنوان (يا ضفاف الخليج) نظمها عام 1941 ما نصه:

هاتِ يا ساقِ هاتِ بنت النخيـل	**فعسـاها تشـفي عساهـا غليلي**
هاتِ كأسي، فيم التردّدُ، واشْرب	**فهي حسـبي في محنـتي ووكيلـي**
هاتـها علّنـي أُذوّبُ أتراحـي	**فيـها، ودَع هُـراء العـذولِ**
واتركِ العـود واسقنيها علـى	**نوْحِ فؤادي، خذْنِ الضّنى، وعويلي**
يـا خليلي، كيف السـبيل إلى	**الصبرِ أجبني بالله، هل من سـبيلِ؟**

(1) عمر، أحمد السيد. ذكريات كويتية- مذكرات أحمد السيد عمر. مرجع سابق. ص164.
(2) الحاتم، عبد الله بن خالد. من هنا بدأت الكويت. مرجع سابق. ص 340.

يــا خليلي، أين المواسُون؟ سائل   شاطــئ البحــــر عنهم، يا خليلي
هـل سلوْا أم قضوْا غرامــا؟ فإني   لم أجــد بعدهم فتــىً يرثـــــي لي[1]

لا يفوتني القول إن قصائد فهد العسكر في "بنت النخيل"، أو ما يمكن أن نطلق عليها بـ"خَمْريات ابن العسكر" أثارت ضجّة كبيرة بين الناس، فقد صَوَّرت - بزعمهم - حياته الداعرة، وبطالته عن العمل المُثْمر. ولكن الاستفسار المُلح ههنا هو، لمَ استأثرت مسألة علاقته ببنت النخيل على هذا الاهتمام/ الضجيج؟ ولِـمَ أثارت هذا الجدل كله دون غيره من الشعراء والأدباء على كثرتهم آنذاك، والذين ارتبطوا بشرب الراح أيضاً؟ ألم يكن الراح من جملة الأمور الاجتماعية، وبخاصة أنه كان موجوداً ومتوفراً[2]- ولكنه لم يكن مقبولاً - وبالتالي فـ"فهد" لم يختلف في تعاطيه لها عن الآخرين في المجتمع آنذاك؟

لا شك أن فهد العسكر لم يكن الشاعر الوحيد في ساحة النصف الأول من القرن العشرين الشعرية في الكويت ممن ارتبط اسمه/ شعره ببنت النخيل، فقد كان هناك الكثير من الأدباء والشعراء الذين تعاطوا الراح وتعلّقوا بها. ولكن، مما لا ريب فيه أن ابن العسكر لم يكن كغيره

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 146.

(2) تطرق الشيخ يوسف بن عيسى القناعي في كتابه (الملتقطات) إلى ظاهرة شرب الخمر كإحدى الظواهرِ التي راجت في المجتمع الكويتي، فقال ما نصه: ((... فَشَا شرب الخمر عندنا فشواً هائلاً ولا يزال في ازدياد (...) فقد صار شرب الخمر شيئاً عادياً ولا يُستغرب وعمّ شربه في الكويت)). (القناعي، يوسف بن عيسى. (1998). الملتقطات: حكم وفقه وأدب وطرائف. (ط.2). الكويت: مطابع الرسالة. ص 501).

من الشعراء والأدباء في تلك الفترة، فقد غَامَرَ وجَاهَر بعلاقته الحميمة مع بنت النخيل، وأَفْرَد لها قصائد كثيرة هي من الرَّوعة والجودة الفنية بحيث تسحر القرّاء. كما أنها من الكثرة بحيث نجدها في ثنايا أغراضه الشعرية المختلفة. ولكن، لماذا جاهر "فهد" بمعاقرته للراح؟ وهل تعكس "خمرياته" شخصيته الحقيقية، أم أن لهذه الخمريات خلفية ما؟ هل كان ابن العسكر في تجسيده لبنت النخيل يعبّر عن حالات موجودة في مجتمعه وأراد أن يعكسها بصدق المبدع؟ ولماذا لا نفترض أن "فهد"، عبر هذا المنحى، إنما أراد أن يُعرّي مجتمعه ويميط اللثام عن أجوائه العامة التي توارت خلف ألف ستار وحجاب؟ لاسيما أنه القائل:

زعموا أنـي تقاضيت وأغرتني المدام
ثم طوَّحتُ بنفسي آه لو يدري اللثام[1]

لقد وَجَد "فهد" في "بنت النخيل"، حيث بدأ حثيثاً يستغرق في الانعزال/الاغتراب عن مجتمعه، أسلوب حياة للمغتربين عقلياً يكتشفون فيه صوراً خيالية أخرى بعيدة عن النِّفاق والكذب السائد في المجتمع، علماً بأن الراح أو الخمرة أو "بنت النخيل" في الفترة التاريخية التي ظهر فيها "فهد" كانت عادة تُسْتَورد من بعض مناطق العراق كالبصرة مثلاً، فهذه السِّلعة التجارية كانت من اختصاص العراق بتجارتها. لكن هذا لم يمنع – على الإطلاق – مناطق أخرى متاخمة جغرافياً للكويت بأن تتعامل تجارياً بأحد المسكّنات المخدّرة الأخرى للإنسان، فإيران كانت

(1) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 131.

قديماً وحديثاً من الدول التي تصدّر نوعاً من الأفيون، الذي كان بعض أفراد الشعب الكويتي يتعاطاه ويتداوله بحريّة تامة، بمعنى أن "فهد" لم يكن الوحيد في اجتراع مخدّر كالراح هذا، وعليه فـ "فهد" كان نعته الآخرين في المجتمع الكويتي بالكذب والنفاق والتملّق أمراً إنسانياً به أسباب منطقية.[1] ومما قاله في ذلك، قصيدة بعنوان (أَسْفَر الصبح) نُشرت في جريدة (البحرين) عام 1939:

أَسْفَر الصبحُ قُم نحيِّي الصباحا   يا مُنى القلب، واتْرع الأقداحا
خمــــرة تملأُ النفوس ســروراً   واغتباطاً، وتطـــردُ الأتراحا
زعـموا أنها فســـــادٌ، فلولا   أتْرَعوا جَامَها لشاموا الصّلاحا
كذبوا، فالفســـادُ ما اقترفوه   جهرةً، لم يروا عليهم جُناحــا[2]

وفي حوار مع صديقه الأديب والشاعر الأستاذ أحمد السيد عمر عاصم، ذكر فهد العسكر هذه القصيدة[3] التي منها قوله في هذه الأبيات:

سُكــرٌ بظـــــرفٍ ينتهي بهم إلى   مُلَحِ الدعابـــة لا إلى اســـتهتارِ
تلقـــى تهتّكهم عليـــه ســـجيةً   لـــم تبتذلـهم للخَنَا والعـــارِ

(1) انظر: بهبهاني، هاشم. ثورة الفكر الكويتي فهد العسكر. مرجع سابق. ص ص 96– 97.
(2) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 184.
(3) ذكر الأستاذ أحمد السيد عمر في مذكراته أنه هو من نظم هذه القصيدة، والتي مطلعها ((عابوا على بنت النخيل بياضها..))، على لسان فهد العسكر وأهداها له، وهي بعنوان (بنت النخيل). (انظر: عمر، أحمد السيد. ذكريات كويتية – مذكرات أحمد السيد عمر. مرجع سابق. ص 171).

وطـرُ الكِـرَام من المُدامــة نشوةٌ تَسْـــمُو بهم عن عالـم الأكدارِ
عن عــالَمٍ ما فيـــه غيـــر منافــق أو كــاذب أو خــادع خَتّـارِ[1]

إن "فهد" ههنا يشبه -إلى حدّ ما- "تارّو" بطل روايـة (الطاعـون The Plague) التي نشرها مؤلفها الأديب الفرنسي ألبير كامو (1913-1960) عام 1947، فهو لا يكتفي بـ "التمرّد" والمجاهرة فيه، بل يقوم باشتباك عنيف ضد "الشَّر"، وهو يؤكد في الوقت نفسه أن هناك "طاعوناً" داخلياً يقابل ذلك الوباء الخطير الذي يطيح بالأجسام، ألاَ وهو "طاعون الروح" الذي يتمثّل في الرذيلة والحقد والكذب والخداع... وهو لذلك يقرِّر بكل صراحة: ((إن كل إنسان يحمل في جلده الطاعون، لأنه ليس ثمة في الدنيا من هو معصوم منه)).[2] لكن، وكما أن واجب الطبيب أن يصارع الطاعون/الوباء في الجسم، فإن من واجب الإنسان النَّقي أن يَثُور ويقوم بصراع باطني ضد الشَّر/الطاعون الروحي. ومن هنا، فإن تارّو يؤكِّد مرة أخرى: ((.. فالطبيعي هو الجرثومة. أما الباقي، الصحة والكرامة والصفاء إذا شئت، فهي نتيجة لإرادة، لإرادة ينبغي ألاّ تقف قط)).[3]

لم تكن "بنت النخيل" أو الخمرة عند "فهد" تمثّل - ربما - حاجة جسدية ونفسية فقط، بل كانت مُحرِّضاً لأفكاره، وباعثاً لإبداعاته، ومرآة

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 220.
(2) كامو، البير. (1981). الطاعون. (سهيل إدريس، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب. ص 248.
(3) المرجع السابق نفسه.

يرى عبرها تحوّلات العالم وجماله، كما كانت مفجّراً لثورته وعصيانه على الثوابت والعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية والسياسية والثقافية. وأكثر من ذلك، فقد كانت وسيلته لمحاربة القُبح، وإخماد وَجَع الأعماق. كما كانت جسراً يمتدّ به فيصله بالماضي وبالمستقبل، ومعوِّضاً يستبدل به كل ما يكره بكل ما يحب. إنّ خمرة كهذه، استحقّت في نظر ابن العسكر أن تحمل صفات النَّقاء والصفاء والعذوبة والشفافية والقُدرة على الكَشْف، وتَحَمُّل القُدرة أيضاً على كسْر القيود، ومواجهة الخُطُوب، وهزيمة الصمت. والأهم من هذا كله، أن "بنت النخيل" هي المرآة التي نقرأ بها أفكار "فهد" وتكوينه الروحي ونسيجه النفسي ونظرته للحياة وللموت. قال ابن العسكر:

حَنانيكَ، يا ساقي الطِّلا، أصابةٌ تَبُلُّ الصدى، والحيُّ عَطشانُ شاديه

إذن هاتِ هاتيك الزجاجةَ، واسقني ومثلي مَدينٌ بالحياة لساقيه

أغثني، ففي روحي لُحُونٌ حَبيسةٌ وفي الصّدر ما فيه، أغثني لأُبديه[1]

وقال في نص آخر بعنوان (الشاعر والغروب):

هاكَ كُوبي واغْتبقْ في مأتَم الفصل الغَضوبِ

عَلَّ في النَّهلة ما ينفي ولو بعضَ الريوبِ

والتَمس للنفس والقلب عزاءً في شُحوبي

فالخُطوبُ الغُبرُ لم تترك بكفّي غيرَ كُوبي[2]

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 211.
(2) المرجع السابق نفسه. ص 200.

وقال أيضاً:

يا رفاقـــي، أكْؤُسُ الصاب المريرهْ أجّجت نارَ الأســى في أضلعي
فــإذا ما انطلقت رُوحــي الأسيرهْ فاذْفنوا كُوبــيْ، وقيثاري، معي[1]

إن علاقة فهد العسكر بالراح كانت ضمن الأسباب التي أجَّجت بدورها نار انتقام/ حقد أعدائه وخصومه، وساعدت على ترويج الإشاعات ضده، وتأليب الرأي العام عليه. لكن، ينبغي ألا نغفل ههنا مواقف "فهد" السياسية المعارضة للسلطة، ونقده للممارسات الخاطئة التي يقوم بها بعض أبناء الأسرة الحاكمة ومن في كنفهم، وهو الأمر الذي يضعنا وجهاً لوجه أمام سبب مهم من أسباب حملة التشهير والتشكيك به والتي كان الغرض منها سياسياً - في أحد أبعادها الرئيسة - إذ إن عداوة السلطة وأتباعها وحلفائها للمعارضة الوطنية، وعملهم على تأليب الرأي العام ضدها لكسبه إلى جانبها، هو الذي حدا السلطة السياسية وحلفاءها من الأصولويين الدينيين[2] من خصوم فهد العسكر على التشهير به وطعنه في عقيدته لكونه من المقرّبين للمعارضة الوطنية إن لم يكن واحداً منهم. ونحن نعلم ما لـ "إعلام" السلطة من أثر في رجل الشارع وعامة الناس.

قال فهد العسكر مخاطباً أصحابه/ندماءه، ومشيراً إلى ما يعانيه من هَمٍّ وغَمّ بسبب خصومه الذين حمّلوه القيود التي استحال لها أسيرا:

---

(1) المرجع السابق نفسه. ص 162.

(2) أعرق تحالف في العالم والتاريخ ولربما حتى مستقبل بعيد المدى، هو التحالف بين الحاكم/ السياسي ورجل الدين. ذلك أن هذا الأخير ينتفع من تبريره لـ خطاب/سلوك/موقف السياسي صاحب السلطة، فيتعزّز الاثنان معاً، ويتداعمان ويستمران.

يـا نَدامـي، قـد تحـدّى الهـمُّ في قلبـي المُدامـا
هـاكَ كأسـي، هـاكَ يا ساقـي، وعُـذراً يا نَدامى
وذَرونـي أجـرعُ الصّابَ، وأستوحـي الظلامـا
فأسـيرُ القَيْـد يُصْلـي كأسَـهُ نـاراً إذامـا[1]

ينبغي ألا نغفل في هذا السياق مسألة مهمة أخيرة، ذلك أن حياة "اللذة" التي وجدها "فهد" عند "بنت النخيل"، هي حياة "وجودية" حقيقية، فقد ساعدته على أن يجاهر بكونه كائناً حراً مقرّراً فاعلاً؛ أي كائناً يختار، يقبل ويرفض. إذن، فالحقيقة التي ينبغي أن ندركها أن من يختار هي "الذاتية" -بغض النَّظر عن مدى صواب اختيارها من عَدمه- وليس "الموضوعية" التي تجعل من الإنسان كائناً حيادياً متفرّجاً يُؤمَر ويطيع فقط. بعبارة أخرى، كانت علاقة ابن العسكر بالراح إحدى صور التأكيد على وجوده الإنساني الذاتي الحر الأصيل.

موت "الكفيف" [2] الذي يكرهه الجميع

تدل بعض أخبار "فهد" التي بين أيدينا على أن المشكلات العديدة التي تعرّض لها، والضغوط الشديدة التي حاصرته في كل مكان، كادت

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 204.
(2) ذكر الأستاذ أحمد السيد عمر في مذكراته أن فهد العسكر ((لم يفقد بصره حتى نهاية حياته (...) وإنما كان نظره ضعيفاً وكان يرتدي "عوينات" (نظارة) حتى في الليل لأنه كان يكره أن يراه الناس - وحتى رفقاؤه - بدون نظارة، ويبدو أن المرض قد أساء إلى مظهر عينيه)). (عمر، أحمد السيد. ذكريات كويتية - مذكرات أحمد السيد عمر. مرجع سابق. ص 170).

تعصف به وتقضي على حياته، وإنْ كانت قد تركت آثاراً مدمّرة على أشعاره وقصائده التي قيل إنه أَوْصَى بإحراقها.[1]

لقد اضطُهد "فهد" في حياته، وعانى كثيراً سوء فهم معاصريه له، أو عدم فهمهم لأطروحاته. فقد هاجموا شعره، وطعنوا في شخصه، واتّهموه في عقيدته، وأجزم بأنهم لم يفهموه؛ أي لم يفهموا أنه يمكن أن يوجد – آنذاك – إنسان واسع الذهن، متفتح العقل يملأ الحياة الفكرية والثقافية والاجتماعية بوجوديته "الرائدة" حينئذ. لقد كان "فهد" مُدهشاً ومتفوّقاً على عصره، وسابقاً لزمانه بشهادة معاصريه.[2]

عانى "فهد"، بالإضافة إلى مشاكل الخارج الاجتماعي/السياسي، من "المحاكمة" و"السجن" الداخليين غير العاديين؛ أي مع المحنة الفكرية الحادة من جانب، ومع العزلة السيكولوجية المتطرّفة من جانب ثان، ومع الفقدان التدريجي للبصر الشالّ آخر المطاف من جانب آخر. وقد ظل هكذا، يعاني حتى انتهى به الأمر بفقد بصره فقداناً تاماً[3]، فانزوى مدة طويلة[4]، بعد أن خَرَج أو أُخرج من بيت أبيه، ثم لاحقاً من بيت صهره،

(1) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 90.
(2) أنظر: الملحق رقم (1)، ورقم (2) من هذا الكتاب.
(3) أشار الأستاذ عبدالعزيز ياسين الغربللي في مقال بمجلة (البعثة) إلى أن فهد العسكر كان قد فقد بصره نحو سنة 1946. (الغربللي، عبدالعزيز ياسين. (1948، مايو). فهد العسكر. مجلة البعثة. الكويت. العدد الرابع. ص 84).
(4) تشير رواية للأستاذ عبدالرزاق البصير إلى أن فهد العسكر قَعَدَ في غرفته عن الخروج مدة تقارب ثلاث سنوات. فيما تذهب رواية أخرى للأستاذ فاضل خلف إلى أنه عاش في غرفته المظلمة سنتين من الزمان. بينما رأى الأستاذ خالد سعود الزيد أن "فهد" هَجَرَ الناس قبل سنة من وفاته.

بحجرة ضيقة كئيبة مظلمة في فندق/بناية متواضعة كانت مخصَّصة للعزّاب قرب سوق (وَاجِف)[1] بمنطقة الدِّهْلة. وبسبب تلك الغرفة المسكونة بالرطوبة والتي تشكو من عدم نظافتها أُصيبت رئتا "فهد" بالتدرّن الرئوي[2]، ولم يكن أحد يدري بمرضه وعلّته إلاّ نفر قليل جداً من معارفه لأن زيارته كانت تعدّ – فيما يبدو – من "المحرّمات". وقد بقي على هذه الحال حتى أُدخل إلى المستشفى الأميري الذي قضى فيه مدة تتراوح بين الشهرين والشهرين ونصف الشهر، بعدها قَضَى نَحبه وهو لم يكمل العقد الرابع من عمره (34 سنة تقريباً)، وذلك في يوم الأربعاء الموافق 15 أغسطس 1951.[3]

لم يكن "المِحْبَسَان" اللذان رهنا فهد العسكر هما فقط العزلة في المنزل والعمى – حيث لم يقدّم المجتمع الكويتي آنذاك أي مساعدة تذكر في تقبّل عاهات الإنسان الطبيعية – بل إنني أظن أنه كان قد أصيب بـ"شَلل رباعي" – إذا صحّ الوصف – وذلك عندما حُرم أيضاً من حقّه في "الاختيار"، فأصبحت حاله مثل الذي أصابه شَلل رباعي، فلو اختار "الوجود" كما يكون، فقد وقع في شَرَك جهل المجتمع ودوغمائية الوسط

(1) سوق "واجف" (واقف)، سوق شعبي يبيع فيه الناس سلعهم وهم واقفون في الطريق، وليس فيه مكان للجلوس لأنهم باعة لا محلات لهم. وكان غالبية من يعمل فيه من اليمنيِّين الذين يُسمَّون في الكويت "مَهرة" أو "مَهارة". (انظر: السعيدان، حمد محمد. الموسوعة الكويتية المختصرة. مرجع سابق. ج3. ص 1717).

(2) ذكر الأستاذ حمد السعيدان في (الموسوعة الكويتية المختصرة) أن فهد العسكر أصيب بمرض السرطان وتوفي به. (انظر: المرجع السابق. ج2. ص 1086).

3 انظر: الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. ط5. مرجع سابق. ص 323. انظر أيضاً: العجيري، صالح محمد. تاريخ الكويت يوماً بيوم. مرجع سابق. ص 369.

الديني الأصولوي الذي لا يرحم، ولو اختار "العدم" أو اليأس، فقد نَفَى كل ما هو جميل في الوجود، وذكّى نار العَبَثية!

لا شك أن "فهد" حالما أدرك مأزقه هذا، اجتاحه نوع من اليأس، أو "الغثيان" بتعبير الفيلسوف جان بول سارتر،.وسيطرت عليه كآبة مرعبة مصحوبة بتأملٍ عميق في حاله ووضعه، فهو يعيش وحيداً/متوحّداً لأنه عاجز تماماً - فِي هذه المرحلة على الأقل - عن التواصل مع غالبية الناس، والاتصال بالمجتمع، بل ويجد نفسه في عالم/بيئة منسلخة عنه انسلاخاً كلياً. لقد وجد ابن العسكر أن مجتمعه يبذل الجهد لسَحْق شخصيته، وجعله ترساً من تروس آلة عملاقة. لكنه وهو على شفير هذه الهاوية، وعلى الرغم من هذا البُؤس الذي أفرزه تاريخ "فهد"، فقد ظلّ أمله ورسالة خَلاصه ودوره يتلخّص في الدَّفع باتجاه الترقِّي الدائم لـ وعيه/وعينا، والصدق التام مع ذاته والآخرين، والانتباه والحراسة المتيقّظة المستمرة لذلك "الوعي" الذي حصّله بعد عناء؛ أي الوعي بحرية "الاختيار" في الوجود، فهي الحرية الوحيدة المتاحة بالفعل. ولذا أصبح من واجبه التمسّك بها ورعايتها بيقظةٍ لا تكل، مضحّياً في سبيلها بكل شيء تقريباً.

تبقى ملاحظة أخيرة حول مسألة وفاة فهد العسكر، أنه لم يصحبه إلى مثواه الأخير سوى نفر قليل جداً من الناس لم يتجاوز عدد أصابع اليد الواحدة. ومن مفارقات الأقدار أنه عندما كان يُحمل إلى المقبرة، تبرّع أحد المارّة لدفنه.[1] وقد أفاد الملاّ عثمان عيسى العصفور (1928-1984) - وفقا للأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري - بأنه هو الذي صلّى على "فهد" في مسجد المديرس[2]، وبأن فهد العسكر كان أول ميت

(1) كان الشاعر العربي نزار قباني (1923- 1998) قد تنبأ بهذه النهاية القاتمة للشعراء العرب عندما قال في قصيدة بعنوان (هجم النفط مثل ذئب علينا):

كيف يا سادتي، يغنّي المغنّي بعدما خيّطوا لـهُ شفتيـه؟
هل إذا ماتَ شاعرٌ عـربيٌّ يجدُ اليوم من يصلّي عليه؟

(موقع "أدب" - www.adab.com).

(2) يذكر صاحب كتاب (معجم الألفاظ الكويتية) الشيخ جلال الحنفي أن مسجد المديرس أسّسه عبدالله آل مديرس عام 1225هـ/1810م، وقد ((بني في منطقة كانت يومئذ مشغولة بعشش يتعاطى فيها البغاء حيث أزيلت هذه العشش ثم أقيم المسجد فيها)). (الحنفي، الشيخ جلال. معجم الألفاظ الكويتية. مرجع سابق. ص ص 340 - 341). إن التدقيق في الخبر أعلاه يُذكي على الفور العديد من الأسئلة "الأركيولوجية" في الذهن منها: لماذا تم اختيار مسجد المديرس تحديداً دون سواه مكاناً للصلاة على فهد العسكر وتشييعه، ولاسيما إذا عرفنا أن المسجد يقع في حي الوسط البعيد عن المستشفى الأميري حيث توفي "فهد" والذي يقع في منطقة شرق على ساحل البحر؟ وهل كان تحديد هذا المسجد ليكون آخر محطات ابن العسكر في الدنيا "بريئاً" من كل قصد أو غاية أو إحالة؟ ولماذا لم يتم اختيار مساجد أخرى محيطة أو قريبة من المستشفى الأميري مثل (مسجد الناهض، مسجد المنّاعي... الخ)، أو من مساجد منطقة شرق عموماً مسقط رأس "فهد"، أو من المساجد القريبة من المقبرة العامة (القبلة) مثل (مسجد الغربللي، مسجد الملا صالح الملا... الخ)؟ وهل من المصادفة أن يكون من يصلّي على فهد العسكر إمام مسجد ضرير وجديد لم يصل على أحد قط قبل هذا الشاعر "البائس"؟ إن إشارة الشيخ جلال الحنفي لتأريخ مكان إقامة مسجد المديرس تدل دلالة واضحة على أن الناس لم ينسوا أو يغفلوا عن سيرة هذا المكان، وبأن اختياره للصلاة وتشييع فهد العسكر منه لم يكن عشوائياً أو بريئاً تماما. إن هذه التساؤلات وهذا الاستنتاج هو تطوّر "طبيعي" لسيرورة فهد العسكر ولنمط تفكير المجتمع - آنذاك - التي رصدناها في هذا الكتاب، فقد وُصم هذا

يصلِّي عليه بعد تعيينه إماماً للمسجد. ((أما الذين صلّوا عليه، فلم يزد عددهم على خمسة، هم الإمام عثمان العصفور، وثلاثة من أبناء المهرة (من جنوب اليمن) [الذين أرادوا نَيل أجر صلاة الجنازة لمّا لم يجدوا مع الجثمان أحداً]، ورابع لم يعرفه [ربما أراد أن يأخذ أجر صلاة الميت]، وحملوه بعد الصلاة عليه إلى المقبرة العامة قرب [قصر] "نايف" ودفنوه فيها (...) ولم يكن معهم أحد من ذويه، ولا من أقاربه، حتى ولا من أصحابه)).[1]

والآن، يمكن أن أطرح سؤالاً مفتوحاً عَنَّ لي وأنا أتبصَّر في هذا النكران/الخذلان واللاتسامح الذي قُوبل به فهد العسكر ليس في حياته فقط، بل وفي موته. لقد تكلّم الفيلسوف جان بول سارتر عما أسماه بـ الإيمان الفاسد Mauvaise foi (Bad Faith)، أو سوء النية[2]؛ وقصد بذلك المصطلح إدانة كل موقف يبدو المرء فيه مثل ممثّل غير مُقنع، يقوم بدوره وعيناه على الكاميرا والنقّاد، أي مقايضة الحقيقة بالمنفعة.[3] فهل كان "إيمان" الكثرة من رفقاء وأصدقاء فهد العسكر "فاسداً" حتى يتركوه وحيداً، من دون تشييع يليق بشاعر منحهم الكثير؟ أم هل تخلّى

الشاعر بالكفر والزندقة والفساد والانحراف - بزعم أعدائه - منذ البداية، فليس مستغرباً أن تكون هذه نهايته.

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 84.

(2) "الإيمان الفاسد"، أو "سوء النية" هو الكذب على الذات داخل وحدة الشعور المفرد. فبواسطة سوء النية يحاول الشخص أن يفلت (أو يتهرّب) من الحرية ذات المسؤولية التي للوجود - لذاته. ويقوم على التردّد بين العلو والوقائعية تردّداً يرفض الإقرار بما لكل منهما أو التأليف بينهما. (سارتر، جان بول. الوجود والعدم. مرجع سابق. ص 6).

(3) رمضان، سمية يحيى. مسرح الجحيم والأمل. مرجع سابق. ص 24.

أصدقاؤه عن "حق الروح الإنسانية في الحقيقة" – وفق تعبير الفيلسوف محمد أركون، بمعنى: هل ضعف هؤلاء أمام ضغط المتنفِّذين من الدينيين والسياسيين والشارع و"الجمهور" العام أو العدد الأكبر من الناس؟

إن ما قد يعزِّز طرح مثل هذين السؤالين المَشروعين وغيرهما ما كتبه الأستاذ عبدالله زكريا الأنصاري – الذي كان يعمل في بيت الكويت بالقاهرة عندما حانت وفاة "فهد" – في افتتاحية العدد التاسع من مجلة (البعثة) في نوفمبر 1951، عندما كتب ما نصه: ((لكن الذي يحزّ في نفوسنا، والذي يؤلمنا حقاً أن شاعرنا الكبير مات منذ شهرين و لم نعلم عن موته شيئا، و لم نسمع عن وفاته خبراً، و لم نستلم من رفقائه حتى ولا كلمة رثاء أو تأبين؛ ولولا كلمة بسيطة خرجت على سجيتها من فم بعض الزملاء: ((مات فهد العسكر))، لظلّ شاعرنا في طي النسيان)).[1]

لا شك أن حشود الناس الذين كان للفكر الأصولوي تأثيره الطاغي عليهم، وعلى مواقفهم في الحياة، وعلى رؤيتهم للأمور، لم يكن متوقَّعاً منهم أن يشاركوا في تشييع فهد العسكر إلى محطته الأخيرة، فهو الذي انتقدهم علناً، وكشف زيفهم وخداعهم، كما اشتبك مع "ولاة أُمورهم". ولا يفوتني القول إن الشريعة الإسلامية في صيغتها "الوهابية" السلفية الأصولوية الدوغمائية السائدة في الكويت والخليج والمنطقة العربية/الإسلامية، تؤكد ((أن السمع والطاعة لولاة أمر المسلمين أصل

(1) زكريا، عبدالله. (1951، نوفمبر). الكويت تفقد شاعراً. مجلة البعثة. الكويت. العدد التاسع. ص 323.

من أصول العقيدة السَّلفية)).[1] وينسب إلى العلاَّمة الحسن البصري (ت 110هـ/728م) في الأمراء قوله: ((والله، لا يستقيم الدين إلاّ بهم، وإن جاروا وظلموا))، وعن المحدّث الفقيه الحسن بن علي البربهاري (ت 329هـ/941م) - إمـام الحنابـلة في عصره - في (شرح السنة) قـال: ((.. وإذا رأيت الرجل يدعو على السلطان، فاعلم أنه صاحب هوى)).[2]

إن الأصولوية التي تؤيّد الحاكم[3] وإن كان مستبداً وظالماً وفاسداً قد جعلت الناس يخشون من "الثورة" على أو الاشتباك مع السلطة، لذا فأنا لا أستبعد فرضية أن يكون الامتناع المطلق لكلّ الكويتيين تقريباً - آنذاك - من الخروج والمشاركة في تشييع جنازة الشاعر فهد العسكر نابعاً من خوفهم من "مخالفة" أمر الله في طاعة الحاكم، ولاسيما أن "فهد" كان قد هجا/ هاجم السلطة السياسية والحاكم ممثّلاً بأقربائه من الشيوخ في بعض قصائده كما مرّ بنا من ناحية. ومن ناحية أخرى، فقد صَفَعَ "فهد" المجتمع المُسْتَلب من لدن الأصولويين، بالحقائق "الوجودية" في الحياة، وجاهر بانتمائه وحبه للوجود وبكرهه ورفضه للجمود، علماً بأن المجتمع

(1) العبدالكريم، عبدالسلام بن برجس. (د.ت). معاملة الحكّام في ضوء الكتاب والسنة. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية. ص 7.

(2) المرجع السابق. ص 189.

(3) نتذكر أن المذهب الحنبلي، ممثلاً بابن تيمية، يعقد "عُروة وثقى لا انفصام لها" بين الدين والسياسة، فكتابه ذائع الصيت (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) يعتبر الكتاب العمدة للأصولوية والسلفية في كل مكان بالعالم العربي/الإسلامي. وهذا الكتاب يمثّل ما يسميه بعض الباحثين بـ "القانون الإسلامي"، إذ يكرّس ابن تيمية في كتابه لنقاط عدة منها طاعة المحكومين للحاكم.

الكويتي – كما وصفه المفكّر الكويتي الدكتور أحمد البغدادي (1951–2010م): ((مجتمع محافظ، يكره العَلن كأسلوب لإبراز المساوئ، ولايزال. مجتمع لا يهتم كثيراً بالفكر، ولايزال. مجتمع يخضع لرجل الدين اضطراراً، ولايزال))[1]، فأين "فهد" من هذا المجتمع؟ ((وهو الكاره للنِّفاق ولمدّعي الديانة، المؤمن برأيه، المجاهر [من] دون خوف أو وَجَل)).[2]

لم يكن فهد العسكر بأحسن حظّاً من نظرائه "الوجوديين" حول العالم، فلم يتلقّ ولاءً واضحاً من الناس، إلاّ من ثلة نبيلة لم تمتلك الكثير لتقدّمه له. كما لم يكن له أدنى نفوذ على النُّظم "الزمنية" لعصره. ومهما بلغ من المجد الأدبي، ومهما كان نفوذه بين بعض المثقّفين قويّاً، فإن عمله لم ينجح في وقته بأن يؤثّر في مجرى التاريخ. لقد عرض "فهد" على عصره نموذجاً فوق المستوى الزمني لبيئته ووقته، لم يعرف الفكر الكويتي كيف يستخدمه ويستفيد منه. لقد عاش "فهد" في مرحلة حرجة جداً، أعني حين كانت الثقافة العالية للفكر الكويتي تخطو خطواتها الأولى، فلما مضى ابن العسكر، كان النور الباهر لهذا الفكر قد شَرَعَ في سَيْره. لقد كانت "وجودية" فهد العسكر التي أساسها الإنسان، أكبر من أن يهضمها أهل مكانه وزمانه.

(1) البغدادي، أحمد. (1999). تجديد الفكر الديني – دعوة لاستخدام العقل. (ط.1). دمشق: دار المدى. ص 351.
(2) المرجع السابق نفسه.

الفصل الثالث

"وجودية" فهد العسكر

"لم يعودوا يدعونني ثيوكريتوس،
وانتهى بهم الأمر إلى إهانتي،
وإطلاق الشرطة كلها في أثري،
لأنني لم أعد أهتم بالأمور الميتافيزيقية"
بابلو نيرودا

لعلَّ من أهم الأمورِ التي تستوجب النَّظر في حياة فهد العسكر وشعره ونمط تفكيره تلك "اللَّفتة" الأصيلة التي قام عليها اتجاهه الشخصي في فهم الحقائق "الوجودية"، وإدراك المسائل والأمور. لكن من الصعب – والحال كذلك – أن أجد هذه "اللَّفتة" القائمة في محور أعماله الخاصة، فعلى الرغم مما بين أيدينا من قصائد شعرية تعيننا على التوصل إلى لمحة رئيسة تكشف عن الأساس الذي يدور حوله إنتاج هذا المبدع الكويتي الاستثنائي، فإن كثيراً جداً من شعره قد أصابته إما يد الحرق والإتلاف والعبث من ناحية، أو الطمس والضياع والإهمال من ناحية أخرى، وهو

ما جعل الوقوف على صعيدٍ كاملٍ من أصعدة فكر "فهد" أمراً غير متاح أو يَسير على نقّاده وقرّاءه ومُتابعيه. إن الباحث – أيَّ باحث – في تراث ابن العسكر لا يستطيع القَطْع بأيٍّ شيء إن لم تكن آثار "فهد" بين أيدينا كاملة وموثَّقة؛ أي مأمونة المصدر صحيحة الرواية ومرتبة زمنياً، بحيث يتسنى أن نرصد عناصر التطوّر والنمو على فكره وإبداعه معاً. لكن، لَفْتَة بسيطة أذكرها عن "فهد" قد تكون كفيلة – إلى حدٍّ ما – بأن تجعل القارئ يعرف تماماً قصارى ما رَمَى إليه، ومدى ما حصّله من نجاح.

جاء فهد العسكر وأراد أن يَثُور على ما هو مألوف لدى مواطنيه الكويتيين من عزوف عن التفكير، وصَدٍّ عن العقل، وكراهية للعيش على هذه الأرض. فالكويتيون – آنذاك – على غرار أبناء المنطقة العربية/ الإسلامية كافة، كانوا يرزحون تحت وطأة التفكير الأصولوي بمعناه الواسع من ناحية، والأوهام والخرافات التي كرّستها الأوساط المختلفة من اجتماعية ودينية وسياسية واقتصادية من ناحية أخرى، مما جعلهم يجنحون في تفكيرهم وسلوكهم وتعاطيهم مع الأفكار والسلوكيات الجديدة بصورة طغى عليها طابع العنف والتشدّد والإقْصاء والرفض والمنع والتحريم.

لقد شاء "فهد" أن يقلب اتجاه التفكير وأسلوب الإنتاج بأكمله، وأن يضع علامة المنحنى الفكري والثقافي والأدبي الشامل بطريقته في التفكير والكتابة. ذلك أن الأقدمين اتخذوا من نهج "تقليد" السَّلف، واتباع النصوص التراثية التقليدية الجامدة نبراساً لحياتهم وأساساً لأعمالهم، أما

هو، فقد جعل من "الوجودية" نقطة البدء الأولى لكل تفكير وإبداع. من هنا تكمن - ربما - "خطورته"، ومن هنا نلمح أساس تفكيره في كل ما أَنْتَج، ومنهج أدائه في كل ما أَخْرَج.

كان غالبية الكويتيين "يعبدون" - إذا جاز التعبير - النص الديني (الفقهي)، وربما لا يزالون، ويتَّخذونه طابعاً خاصاً لـ أعمالهم/تصرفاتهم/علاقاتهم/أحكامهم/مواقفهم، فحاد فهد العسكر بالطريق، وانتَحَى باتجاهات الفكر والثقافة والشعر إلى طُرق تتقاطع و"الوجودية" في رؤاها وأفكارها ومقولاتها ومواقفها. هذه - في تقديري - هي "اللّفتة" الأصيلة، واللمحة الرئيسة التي نستطيع أن ننطلق منها لفهم أطروحات فهد العسكر "الوجودية" وتقديرها على السواء. بعبارة أخرى، أريد أن نَعي من هذا كله أن اسم فهد العسكر يشير إلى "ثورة" في أسلوب تفكير الكويتيين، وفي منهج النظر العقلي لديهم، وفي التقويم النقدي للمظاهر الدينية والاجتماعية والسياسية والثقافية عندهم. وحينما أقول عن "فهد" إنه قد اتخذ طريقاً في التفكير ومنهجاً في الحياة مغايراً/معارضاً تماماً لأسلوب السابقين/المعاصرين له في الاشتغال بالفكر والثقافة في الكويت، فلا أعني بذلك مجرَّد تغيير شَكْلي/خارجي في طريقة أدائه، وإنما أعني "ثورة" أو تحوّلاً كاملاً - أو شبه كامل - في كل ما تمتدّ إليه يداه بالتحليل أو التفسير أو التحرير. بعبارة أخرى موجزة، إن "فهد" كان قد أعطى ظهره للتراث الكويتي الجامد - أو العربي/الإسلامي التقليدي - وبدأ خطّ سَيْره في الاتجاه المقابل، أي اتجاه الوجود العَيْني المَعيش الحيّ الذي يمكن إدراكه مباشرة من خلال الذات، بدلاً من اتباع تراث متداول سابق

على وجودنا لم/لا يخضع للنقد، أو الفحص، أو حتى التساؤل.

إن الفكرة الأساسية في "وجودية" فهد العسكر تدور حول ثنائية الشخص - الحَي/الميت - المتغيّر... الخ، لذلك أعلن حَرباً على كل "نَسَق"، أو منظومة من شأنها طَمْس هذا الفرد و"قَتله". وقد وجد ألدّ عدوّ لهذا الفرد في كل من: الخطاب الديني الأصولوي السائد من ناحية، والعادات والتقاليد والأعراف البالية من ناحية ثانية، وبطش السلطة السياسية وظلمها من ناحية أخرى، لأن "الكلّي" في هذه الأطراف يَبْلَع "الجزئي" بَلْعَاً تاماً، ولأن النَّسَق يطغى تماماً على ذات الفرد، وتطغى الفكرة على كل كائن تنطبق عليه، فقيمة الكائن أو الفرد أو الجزئي لدى هذه الأطراف إنما تنحصر في تمثيله للفكرة المطلقة أو النَّسق أو الكلّي أو دعاوى الاتساق النظري الشامل.

عندما طرح الفيلسوف غيورغ هيغل في كتابه (فينومينولوجيا الروح The Phenomenology of Spirit) فكرة "الكليات الشمولية"، كانت لا تعدو أن تكون فكرةً نظريةً وضعها هيغل على صفحات الكتاب، لكنها - لاحقاً - تحوّلت إلى واقع، ذلك أن هذه الكليات الشمولية - باسم الله تارة، أو المجتمع تارة ثانية، أو التاريخ تارة أخرى أو غيرها - سَلَبَت الإنسان ذاته عبر إلغائها بُعده الفردي في حريته واختياره ومن ثم وجوده ذاتــه.

"الوجودية" في الوعي الكويتي

ليس من قبيل المصادفة، أن تجد "الوجودية" قبولاً/اهتماماً في عالمنا العربي/الإسلامي، ومنها الكويت بالطبع، حيث أنظمتنا الفكرية – كما مرّ بنا – أنظمة "كلية شمولية" إلى حدّ الاختناق، ثم أن تنتشر في أوساط بعض المثقفين في ظلّ سطوة الأصولوية الدينية كردّ عليها من ناحية، وعلى "جنون" الأنظمة السياسية التي كانت ما تزال أيديها – آنذاك – متورّطة في المشاركة بحروب وقتل وقمع واضطهاد بحقّ الشعوب وأفرادها من ناحية أخرى. وعلى ذلك، فالقلق والخوف واليأس... "الوجودي"، هو قلق وخوف ويأس "واقعي" ينعكس في الأدب/الشعر "الوجودي" قلقاً وتشاؤماً وعبثاً واغتراباً وألما... الخ.

في خضم كل ذلك، انبثقت "الوجودية" لتلبّي حاجات المثقف الكويتي الحقيقي ذي الهموم الخاصة النوعية أيضاً، كما هي الحال مع الإنسان العادي صاحب الحاجات المباشرة فقط. وهذا، تحديداً، ما ينبغي أن نلتفت إليه في شعر فهد العسكر، فـ "إنسان فهد العسكر" في قصائده ليس بالإنسان العادي فقط، بل هو إنسان "متميّز" دوماً. لكن المشاعر والحالات التي تجد في "أبطال" (وبَطَلات) فهد العسكر – إن صح التعبير – نماذج لها، ليست وَقْفاً عليهم، أو المواقع التي يمثّلون، بل هي موجودة إلى هذا القَدْر أو ذاك في ميادين الحياة الدنيا كافة. إن الأساسين الرئيسين أمام "إنسان فهد العسكر" هما: مكانة الفرد، وحرية الاختيار، وكل ما تلاهما يدور في فَلك هذين التحدِّيين للاعتبار "الوجودي" المبدئي، وهو

أن "الوجود يسبق الماهية"، الذي يُسقط كل نَسَق أو أصولوية أو سَلَفية أو حتمية أو ثوابت سابقة عن إرادة الآخرين وحرياتهم.

ولأن "الوجودية" هي انتماء إلى "الإبداع" البشري المفتوح، والثورة على السائد، كانت "وجودية" فهد العسكر التي هي إعادة اكتشاف الواقع الكويتي وكَشْفه، والإسهام في إصلاحه/تغييره/تطويره. لكن اكتشاف الواقع لا يعني أن نعكسه كما هو، فالمرآة التي يختارها "الوجودي" لا تكون آلة انعكاس محايدة، بل أرضاً يانعة للاشتباك مع الاحتمالات الجديدة. إن "وجودية" فهد العسكر هي "صراع" أيضاً، لأنها تكتب لغة الصراعات والتناقضات، ولأنها لا تستطيع أن تكتب نفسها إلاّ داخل الصراعات والتناقضات اليومية. و"وجودية فهد" كذلك هي "حرية" وفعل حرية، لا تنمو إلاّ في الحرية، ولا تتأكد إلاّ حين تقاتل من أجل الحرية. والفعل كان أولاً، وهو البداية التي يصنعها "الوجودي" دائماً أو يسقط ويموت. وفعل الحرية يعني إشْهار "القَطِيعة" مع تلك العلاقة الملتبسة مع الأصولية والوسط الديني والاجتماعي والسياسي. والقَطِيعة هي اختيار أرض/فكر جديد، وصياغة مُعادل متشابك مع آلام/أحلام الذين تصنع لغتهم لغة الوجود الذي يُولد، وتساهم عبرها في إبداع رؤية مفتوحة لا يحدّها الخوف، ولا يؤطّرها الوَهْم، هنا تدخل "الوجودية" مغامرتها مع نفسها.[1]

إذن، فحديثي في هذا الفصل لن يكون حديث مؤرّخ، بل حديث

1 انظر: درويش، محمود. (2009، ربيع). نلم فتات الضوء. مجلة الكرمل. رام الله. العدد 90. ص ص 250– 251.

باحث في الفلسفة، إذ إن الموضوع الذي سأعالجه في هذا الفصل، ليس "الوجودية" في قرن من القرون أو حقبة من الحقب، بل في الاعتقاد أو الفكر، حيث يتعيّن عليّ أن أتكلم عن "الوجودية" في الفكر الكويتي بأسمى مراحلها، أي عبر أطروحات الشاعر فهد العسكر.

إنني على ثقة بأن "فهد" كان "وجودياً" أكثر من أيِّ مثقَّف كويتي سواه، ولأنه كذلك قبل أن يكون أيّ شيء آخر، فهو مفكر/شاعر إنسانيّ لا نظير له في الفكر الكويتي خلال النصف الأول من القرن العشرين، ذلك أن ما هو إنساني، إنما يضرب بجذوره في الوجود. لقد كان الفكر الكويتي يتزايد في وضوحِ فهمه ومعرفته، لأن "الإنسان" الذي تحدّث عنه ابن العسكر، ليس فكرةً مجرّدة، أو مقولة ميتافيزيقية، بل هو شخص حيّ ينبض بالحياة، وهو ما يعني أنه – أي الشخص – يعيش حياته على هذه الأرض وأمام الله تعالى، أي في صميم وجود هذا العالم حيث يتلقّى فيه الخير والشر على السواء، وأنه هو نفسه – أي الشخص – يدخل في جزء من نطاق التاريخ (الزمان والمكان).

إن المبدأ الميتافيزيقي للإنسان في الفكر الكويتي مطلع القرن العشرين – وربما لا يزال حتى الآن – يمكن أن يصاغ على النحو التالي: إن الذي خَلق الوجود هو وحده فقط القادر على معرفة ما يعتمل في داخل الإنسان، وليس سوى الوسط الديني الأصولوي متسربلاً بالعقيدة الدينية الإسلامية وبالعادات والتقاليد الاجتماعية من يستطيع – على نحو ما – أن يقترب من الأركان "الجوّانية" الخفية للإنسان. غير أن "فهد"، ولأنه هو شخصياً

كان "وجودياً" ومتحمّساً للوجود، كانت لديه خاصية تأكيد/تعزيز كل ما هو "إنساني" حقاً فينا، وتَقْويته أسمى ما تكون التَّقوية.

والآن، ما الأُسس "الوجودية" التي توسّل بها فهد العسكر في شعره وقصائده؟

الوجود والماهية

إن الإنسان كائن فريد من نوعه في هذا العالم، فكينونته الخاصة المتميِّزة تختلف عن كل الكينونات الأخرى اختلافاً جذرياً. وقد أَشغل الفيلسوف الألماني مارتن هيدغر نفسه بطبيعة الكينونة وبما تعنيه بصورة عامة بالنسبة إلى أي شيء قائم وموجود، وخصوصا ما الذي يعنيه الوجود البشري. فالوجود البشري بالنسبة إلى الإنسان يتقدّم الماهية، وهذا ما قال به – ابتداءً – الفيلسوف سورن كيركغارد. وقد وجد هذا المبدأ سَنَداً له في نظرية العالم الإنكليزي تشارلز داروين (1809– 1882م) الطبيعية، ولاحقاً في سيكولوجيا عالِم النفس النمساوي سيغموند فرويد (1865– 1939م).

إن العقل لا يسبق الإنسان، بل العكس بالعكس، فالإنسان هو مَن يوجده – أي العقل – وإنّ إرادة الوجود في الإنسان هي التي تدفع به إلى ابتداع المناهج العقلية. ثم إن هذه المناهج – والحال كذلك – ليست بالمناهج الأوّلية أو المطلقة، بل هي نتاج دوافعه وغرائزه ومخاوفه وقلقه وآماله وتطلعاته ونسبيته... الخ، فمن طبيعة الإنسان أن يكون فريداً/فذّاً،

ولذلك لا يمكن لنا أن نفهمه من خلال عضويته أو انتمائه لمجموعة أو جماعة ما كـ "موضوع" أو كشيء سابق للماهية.

من هنا يمكن القول إن "الوجودي" لا يبدأ في فهم الوجود، إلاّ حين يتحقَّق من أن "الموضوع" لا يكفيه، وأن "النَّسق" لا يستوعبه، حينئذ فقط، لا بد من أن يجد نفسه مضطراً إلى الْتماس الوجود والبحث عن الذات. هذا المبدأ كان الأصل في عمل فهد العسكر "الوجودي"، ويبدو ذلك فيما قاله في رائعته (في الأحمدي):

يا صاحبي قد كان ما شاء الهوى — فإلى الكنيسة سِر بنا لا المسجدِ

إنْ قيل جُنّ، فإن عذري واضح — أو قيل تاهَ، ففي يَدَيها مِقْودي

أو قيل ظلّ، فلستُ، قبل زيارتي — وتدلّهي، بالزاهدِ المتعبِّدِ[1]

لقد انطلقت دعوة فهد العسكر إلى الناس بـ إصلاح/تغيير/تطوير حياتهم وأفكارهم ومعتقداتهم ومواقفهم وذلك من "هَمّ" يخصّ "فهد" ذاته، هذا "الهَمّ" ما هو إلاّ إعادة تشييد الإنسان في ماهيته، بعد أن أدرك وجوده الحق؛ أي جعل "الإنسان إنساناً". ويمكن القول إن هذه العبارة هي التطبيق العمليّ للمعادلة الفلسفية التي قدّمها الفيلسوف مارتن هيدغر في قوله: ((لنفكر ونحرص على أن يكون الإنسان إنساناً لا "همجياً"، أي خارج ماهيته. والحال أين تكمن إنسانية الإنسان؟ إنها تستقر في ماهيته)).[2]

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 166.
(2) هايدغر، مارتن. (د.ت). رسالة في النزعة الإنسانية. (عبدالهادي مفتاح، مترجم). د.ن. ص 7. (نسخة الكترونية).

والماهية -كما مرّ بنا في الباب الأول- يحدّدها الفرد الإنساني بمحض حريته. ولا ننسى ما قاله الفيلسوف جان بول سارتر من أن الوجود مشروع من أجل تحديد الماهية. لذا نجد "فهد" وقد تساءل في إحدى قصائده مستغرباً أنْ يتغيّر الناس وهم ما يزالون متمسّكين بالنَّسق أو الثوابت الأصولوية المعرقلة للنهوض والتقدم:

كيف النهـوض بـأمـةٍ بـلهاء لا تنفكّ عاكفـة على (الأوثـانِ)[1]

من هذا الاستغراب، ينتقل ابن العسكر إلى انتقاد هذا النَّسق أو الثوابت أو هذه الحتمية التي فُرضت فرضاً على الإنسان الذي صُفِّد بها ولا يَد له فيها، بل إنها - أي الثوابت - ((جَنَاح مُستعار)) وليس جزءاً أصيلاً نابعاً من الإنسان نفسه، لذا فهو - الإنسان - لم يجنِ منها غير الظلم والقهر والألم والشقاء والخسارة:

يـا بنـت جـاري آه مـن جَـور القَضَا، يـا بنت جـاري
فـي ذمّـة الأقـدار مـا شيّعتُ فـي ذاك الحـوارِ
دُنيـا مـن الأحـلام أسـلَمَها القضـاءُ إلى الدمـارِ
يـا للشـقاءِ وللعنـاءِ وللضيـاعِ وللخسـارِ
هيـضَ الجنـاح، وضـقتُ ذرعـاً بالجناح المسـتعارِ
مـا كنـتُ أشـكو، بـل أصيح لمـن شـكا، لـولا اضطراري
مـاذا وراء الضّـغط، إذ يشـتدّ، غيـر الانفـجارِ[2]

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 124.
(2) المرجع السابق نفسه. ص ص 134- 135.

لم تكن آراء "فهد" هذه وليدة التفكير والتأمل والقراءة فقط، ولكنها أيضاً نتاج تجربة سيكولوجية خاصة دفعه إلى خوضها طَبْعه الذي رُكِّب فيه، لأنه كان من أولئك الناس الذين يعيشون في عالم "جُوّاني" فسيح حافل بالمشاعر والتصوّرات، وهو لو لم يكن قد لجأ إلى الشعر ووجد فيه متنفَّساً للأمواج الضخمة التي كانت تتدافع في داخله، لكان في عِداد الأموات، وهو نفسه كان يَخشى على نفسه من "شَبَح الموت" وهو يجتاز ظلمات داخلية مثقلة بالمرض والألم والحزن والبؤس، فقد وردت في قصيدة (شهيق وزفير) أبيات تَشي بحالته تلك، مثل قوله:

أنـــا شـاعـــــر، أنـــا بائس أنـــا مســــتهام، فاعذريني
أنـــا تـــائـــه فـي غيـــهبٍ شَبحُ الــــرَّدَى فيه قريني[1]

لقد عَارض/واجه فهد العسكر الظلم والبؤس والجهل والتشدّد والانغلاق والاضطهاد، ورفض ألوان التهديد والعذاب والمصائب والحروب. لقد انتقد أوضاعاً معينة باسم ثَوابت/مُثُل عليا/مفارقة للإنسان، واستطاع من ثم أن يُثبت قبالتها مبدأ الإيمان بالمُثُل الإنسانية "الوجودية" الحقَّة كالعدل والحرية والمساواة وحقوق الإنسان وكرامته. وهو في قصائده يرصد/يشعر بأي اعتداء على هذه الكرامة، وتلك الحقوق، ويتألم لمرأى التاريخ وهو يعبث بقضايا الإنسان ووجوده، ولا يلبث/يتردّد في أن يقوم بإعلان هذه "الفضائح"/الجرائم على الملأ:

أمـــا الفقيــــر فلا تسلْ عن حاله حـــال تثيـــر الهَمَّ والأَحـزَانَا

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 127- 128.

مسكين، لا يشكو ويندب حظّه ... ونصمٌّ دون شكاته الآذانا

أمـا الغنيّ فقلبه ويمينهُ ... لا يعرفان العطف والإحسانا

يختال في حُلَلِ الهَنَا بينا ترى ... ألِفَ التعاسة ذاك والحرمانا

والكل منّا بالموائد والملابس ... والأثاث يفاخر الأقرانا

أطفالنا اتّخذوا الشوارع مَسْكَناً ... أفينبغي أن نُهمل الصبيانا؟

آباؤهم لا يرحمونهمُ ولم ... يجدوا بصدرِ الأمهات حنانا

فيشبّ والفحشاء ضرع لبانه ... والذنب ذنب رجالنا ونسانا

هـذي جرائمنا، وهل أربابها ... يرجون بَعْدُ الصَّفح والغُفرانا؟![1]

لا يفوتني القول إن من ملامح الفكر "الوجودي" عند فهد العسكر تركيزه على التساؤل الدائم عمّا يفعل الإنسان بالإنسان، وعما يتعهّد به تجاهه، وعما يحاول فرضه عليه. لكن ينبغي أن ندرك بأن "الفضيحة" في نظر فهد العسكر لا تعني غير قَلْبٍ للأوضاع والدَّرجات الهَرَمية "المقدّسة" أكثر مما هي للحياة نفسها في عالم من اللاتوافق من ناحية، والفارغ من المبادئ والمشاعر من ناحية أخرى. لقد اعتبر إلْزام الناس قَسراً بأطروحات ومقولات محدّدة/ثابتة وحتمية، وحرمان الأفراد من حريتهم واختيارهم وسَلْبهم إرادتهم أكبر "فضيحة" يمكن أن يتعرّض لها الإنسان. لذا فإن إيمان "فهد" بقضية الإنسان صدرت في الغالب عن رغبة قوية بانتصار العقل والمشاعر انتصاراً حاسماً، أو انتصاراً ممكناً على الأقل. لقد آمن "فهد" مع ثلّة النبلاء من "الوجوديين" حول العالم، بأن النجاح

(1) المرجع السابق نفسه. ص 119.

في آخر الأمر ينبغي أن يكون في صف المُثُل الإنسانية الصادرة عن إيمان الإنسان ذاته وعقيدته في الحرية والحب والكرامة. لقد سعى ابن العسكر إلى أن يصوّر في قصائده وأشعاره عَناء الإنسان وبُؤسه، وأن يُعطي لحناً يائساً كصدى لشقاء الإنسان الواعي، وهو ما يكشف عن انشغال "فهد" بالواقع المادي الفعلي للإنسان بكل تشوّهاته. من ذلك ما قاله في هذا البيت من قصيدة حملت عنوان (نوحي):

نوحي، فنفسك مثل نفسي، لم تجد زاداً وريّا

يا للشـــقاء، ويا لبـؤسِ شقيّة تهوى شقيّا [1]

وقال "فهد" في قصيدة أُخرى بعنوان (الشاعر والغروب):

أيُّهذا الشاعـــر المغتـــرب الباكـي أصيلا

حســبكَ الله تجـلّد واتّئـــد واهْـــدأ قليلا

وأصِخْ لــي واتّخذنــي يا أخا البؤس، خليلا

فكلانـــا لم يجـد إلاّ إلى "الآلِ" ســـبيلا

كفكفِ الدمـــع، فما أثمن دمـــعَ البؤساءِ

هو عند الله أَزْكَـى من دمـــاء الشـــهداءِ

وادّخـــر مـــا تركت منـــه العـوادي للشتاءِ

عندما تهتفُ ذكرى الصُّبح في صمت المساءِ

يــا طريـد الدهــر والنّحس، قرين الشعراءِ

سائل الليـــل فبي ما بـــكَ من داءٍ عيـــاءِ

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 170- 171.

وكلا الداءين من دُنيا المآسي والغَـــــاء
فالأذى والبؤسُ فيها حظُّ أبناء السماءِ[1]

لقد تضافرت الظروف الاقتصادية والمعيشية الصعبة التي مرّت بها الكويت وشبه الجزيرة العربية من جرّاء الحربين العالميتين المتتاليتين (الأولى والثانية) من ناحية، وتفشّي الجهل والمرض من ناحية ثانية، مع سطوة الأصولوية ومن لفّ لفها من ناحية أخرى، وألقت بتأثيرها على شعر فهد العسكر الذي شعَر بأنه قد أُلقي به في عالم بلا اتساق أو نظام أو معقولية. فقد سيطرت على هذا العالم قوى التعصّب والعنف والفساد... الخ فتحوّلت مصائر الأفراد إلى مصائر مزيّفة تمزّقها الأحداث/الوقائع التاريخية الكبيرة التي لا يمكن الصمود أمامها. لذا لم يستطع "فهد" الذي كان يرى حوله كل تلك الآثام البشرية، أن يقبل الايمان بتلك الثوابت العليا/المفارقة للواقع المَعيش، أو بعالم غائي ميتافيزيقي متعالٍ.

لم يشأ "فهد" أن يرى، بل لم يرد أن يرى خلال دخان الأحداث/الوقائع المأساوية الكثيف غير الإنسان الحقيقي/الحي الماثل أمامه بالفعل، فخلال كل الأوضاع الثقيلة/المُعتمة التي اشتبك فيها بكليّته، لم ير ابن العسكر، ولم يرد أن يرى سوى الإنسان بضعفه وشقائه، وبرغبته في الحياة، وبغرائزه ولذائذه، بل وحتى بِمجونه. وحينما وجد "فهد" نفسه يدور مع عجلة القَدَر الحتمية/الغائية، وتغلّفه ضرورات الوجود التي لا مفرّ منها، فقد نظر إلى العالم وإلى التاريخ وإلى الأحداث المختلفة كأنها نوع من "العَبَث":

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 200– 201.

يـــا رُبَّ ريــــح طـــوّحـــتْ بســـــفينةٍ والبحر راكـــــدْ
وحمـــامـــةٍ للسّـــــلْم قـــــصَّ جنـــاحـــها طمعُ المحـــايـــدْ
وصـــريــــعِ كـــأسٍ في الســـرير وكلبُـــهُ ريّـــان راقـــــــدْ
فإذا أفـــــاق حَسَا الصَّبـــوح، وألْفُ طـرفٍ منـــه ســـاهدْ
ولـرُبَّ عَقْـــدِ طــــــــارفٍ لا تشتـريـه بسـلْك تـــالــدْ
والنـــار فـي المِصباح غيــــــرُ النـــار فـــي جـــوف المواقدْ
والـــزهـــــد يـــوجد في السماء، وقـــد يـكون الذئب زاهدْ[1]

وقال أيضاً:

اللهُ في ابن الأرض، يـــا بنت الســـما قد تـــاه في القَفْر المخيف، فأرشدي
قضّـــى ربيــــع العمــــر فيـــه معذَباً يشـــكو أذى الدنـــيا وجور الأعْبُد
يَسْتعرضُ الأحلام، وهـــي عَوَابس طـــوراً، ويهتف بالطيـــوف الشُّرَّد
وبه كَبَا عنـــد الســـباق جـــواده يـــا للتـعاســـةِ والعـــذاب المُقعـــد
ما راع مثـــل الشمس تُكْسَـفُ في الضحى والوردِ يَسقط وهو فوّاح نَدي[2]

لقد حسب فهد العسكر من جرّاء ما لاقاه من مصائب أن العالم والتاريخ والأحداث التي عايشها نوع من "العَبَث" الذي لا دواء له، والذي يخضع للاحتمال العَارض والصدفة البحتة، وكل ما في الكون خواء لا معنى له. إنه يصدم رأسهِ في كل مكان بحائط "العَبَث" المحزن الأليم، فهذا الحائط يمثّل مأساة وجود الإنسان، وكيف لا تتكوّن على صورة مأساة كل هذه المشاعر التي يتحسّس بها المرء تلك المقاومة الغامضة الخالية من المعقولية

(1) المرجع السابق نفسه. ص 208.
(2) المرجع السابق نفسه. ص ص 165- 166.

التي تتحطّم عليها كل قواه الحرّة العاقلة؟

لا يمكن أن تظل عقول الناس وحرياتهم في صِدَام مستمر مع قَدَر حتميّ "غاشم" من دون أن تتولّد في نفوسهم إحساسات غريبة عن هذه المقاومة الدفينة، بل يستحيل أن يحسّ الإنسان بقواه وهي تلتحم بأحداث جارية لا معقولة من دون أن يدور في خَلَده معنى "العَبَث"، والحَتْمية، والغشم فيما يتعلق بالوجود. قال:

هُم أعلنوا الحرب العوان على سواك، وأعلنـوا حربـاً عليك عَوانـا
الأرض ترجـفُ، والسـما مغبرّة وبكـل ناحيـة تـرى شيطانـا
والبحـر يـدو عابسـاً متجـهّماً أيـن الأمـان؟ لنسـأل الرحمانـا
غـاز وألغـام بـها كَمَـنَ الـرَّدى والطائـرات تطـارد الإنسانا
ومدافـع والمـوت مـن أفواهـها أجـرى الـدمـاء وفرّق الأبدانا
وقنابـل صَـرَعَ القلوب صـراخـها ويـلاه تمحـو الـدُّور والسُّكّانـا
لم يسـلم الطفـل الرضـيع وأمـه منها، وتُـردي الشيـب والشبانـا
أنّـى التفـتَّ فـلا ترى إلاّ حـديداً أو شـواظـاً مُحرقـاً ودُخـانـا
نـارٌ ولكـن الضعيـف وقـودهـا واحسـرتـا إن أعلـن العصيانـا
طَفَـت الجماجـم فوقـها وتناثرت من حـولها الأشـلاء يا مولانـا
يـا عيـد أيـن السِّلْم طال غيـابـه فمتى يعود؟ وهل يخيب رجانا؟ [1]

مع ذلك، فلا بد من أن يعيش الناس وسط هذا العَماء والاضطراب الشامل، ولا بد من أن يعدّ الإنسان لنفسه قاعدة ما يثبّت حياته فوقها، إذ

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 120- 121.

لا حيلة من مواجهة القَدَر الحتمي. ولكن على أي قاعدة يستطيع الإنسان أن يثبّت حياته؟ وعلى أيّ أساس يقيم الإنسان وجوده وسط هذه الغياهب المكفهرّة والسّحب الداكنة؟

على الرغم من لغة اليأس/الألم/الضيق/الشكوى التي سيطرت على عديد قصائد فهد العسكر المتوافرة لدينا، فقد ظلّت ثقته بالإحساس بالوجود الفردي كاملة ومستمرة، ونشأ عن ذلك اعتماده اعتماداً قوياً على يقينه الأوحد في ذاته الشخصية من أجل تثبيتها وتدعيمها كقاعدة أساسية لكلّ أفكاره وملاحظاته والتفاتاته. لقد شاء أن يجعل من يقينه في "ذاته" (الذات الإنسانية) التي هرب إليها تحت سطوة الأحداث، نقطة بدء لكلّ أعماله الشعرية. قال "فهد" في هذا النص الناضح بالذاتية:

اذْكريني كلما هبّ الندامى لتحسّيها غبوقاً، وصَبوحْ
وإذا ما هزّت الذكرى الحَماما فغدا في الدوح يشدو، وينوح
اذْكريني

اذْكريني كلما هامَ الفراشْ لارتشاف الراح من ثغر الزهورْ
وإذا ما هاجك الشوق وجاشْ صارخاً في نفسك الولْهى الشعورْ
اذْكريني

اذْكريني كلما الناي ترنّمْ وهفا قلب على قرع الكؤوسْ
وإذا ما شاعر الحيّ تألّمْ فبكى في الشجن واستبكى النفوسْ
اذْكريني

اذْكريني كلما جاء الخريفْ ناثراً ما نظمت كفُّ الربيعْ

ماحيـــاً كـــلّ أنيــق ولطيفْ   ماسـخاً كــلّ جميـل وبديـــعْ

اذْكريني[1]

لكن لا يلبث فهد العسكر أن يكتشف "الشَّك" أثناء استكشاف العالم الداخلي، وخلال استعراضه لمشاهد التاريخ وأحداثه على نحو أكثر حدّة وأشدّ اقتراباً، بل لا يلبث أن يكتشف هنالك غموض الأسباب والغايات وقلق الإحساس بالعَرضية والعَدَم، ولذلك نشأت في نفسه رغبة في "الانحراف" - إذا جاز التعبير - عن ذلك الوجود الذاتي الذي آمن به بوصفه شَرْطاً لوجود الذات المفكِّرة العاقلة بحسب الفيلسوف الفرنسي ديكارت، وألا يستعيد ثقته واطمئنانه إلاّ بالعودة إلى نطاق الحياة "الغرائزية" والحسية، بل والجِنْسية أيضاً. فهو من أصحاب هذا النّطاق، ولعله الشيء الوحيد الذي يملكه ملكية مطلقة لا تتزعزع ساعة استمتاعه بها على الرغم من ملامحها الوقتية العابرة، فالرغبة والنشوة اللتان تمنحانه هذه المتعة المَوقوتة تَحُولان بينه وبين إغراء الموت. قال في قصيدة بعنوان (أوقديها) شطّرها تشطيراً مع قصيدة أخرى أرسلها له صديقه الشاعر عبدالمنعم العجيل (1928– 1984) جاء فيها:

أَوْقــديها وذَريـــها في حَشَايا   ((تحـرق القلب وتجتاح الخنايا))[2]

((أوقــديها نار شوقٍ جامحٍ))   نــار حرمــان تلظّــى يا منــايـا

مرحباً بالهمّ، بالأوجـاع، فـي   ((ساعــة تغمرهــا ذكرى هوايا))

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 159، 160، 161.

(2) الأشطر بين قوسين هي للشاعر عبدالمنعم العجيل.

((مرحباً بالآه والآلام في)) صادق الحب أهلاً بالرزايا
أوقديها يا ابنة النور فقد ((خبت النيران نيران النوى))
((أسعدي اللوّام أشقيني، فها)) كان ما شاؤوا، وزيديني جَوَى
وانكئي بي كل جُرح ودَعي ((جرح قلبي، إن يكن عنك ارعوى))
((أنا أهوى فيك موتي ناشداً)) كلّ آس لي، يرى الموت الدّوا [1]

وقال في قصيدة أخرى حملت عنوان (ليلة في بيت الجارة):

بك، بالشوقِ، بالضنى يا جاره أسعفيني بالكأسِ والسيجارهْ
يا ابنة الجار، أرْمَض الصحوُ قلبي وشَجَا خاطري وشقّ المَرارهْ
أخرجيني من الظلام إلى النورِ، وفَرْضٌ أن يُسعف الجار جارهْ
يا عروس الأحلام، بالله هاتي وخُذي، ولنفضّ هذي البكارهْ
عانقيني، وأطفئي غُلّة الروح، فجسمي براه ما في القرارهْ
يا فتاتي، رُحماك، قد يمّم الدار أسيرُ الأسى، فحلّي إسارهْ [2]

إن الشاعر "الوجودي" لا يعبأ إلاّ بـ "الحقيقة"، لكنها ليست تلك الحقيقة "الثابتة"، أو النهائية التي يتوارثها الناس جيلاً بعد جيل، أو عصراً بعد آخر، لكنها "الحقيقة" على ما هي عليه من اختلاط وعَرَضية وعدم اتساق وتناقض. ونقطة انطلاقه هي التجربة الجزئية التي يستحيل ردّها إلى قانون عام، وكما قال جان بول سارتر: إذا كان لكلّ حالة عاطفية وحدة تركيبية، وإذا كان كل فرد يقوم بالحركة في عالم وجداني خاص به فلن

(1) المرجع السابق نفسه. ص 152.
(2) المرجع السابق نفسه. ص ص 149 – 150.

يمكن بحال من الأحوال إعادة الوعي بالوجود الإنساني وإرجاع كيانه عن طريق العمليات التحليلية أو عن طريق وسائل التحليل، ولن يتيسَّر أيضاً التعبير عن حقيقة جزئية باطنة إلى هذا الحد بواسطة نَسق من الدلالات والقواعد المشتركة. فإذا كانت الأصالة المشرّعة قد صارت أعلى قيمة أدبية سيصبح من الملائم أن يرفض المبدع أشياء كثيرة منها التقاليد المتّفق عليها في الاستعمال الطيب، والنغمة الطيبة، والذوق الطيب، ومنها كل بلاغة متقنة ومنها أيضاً كل تكوين لغوي معتاد لا يسمح بصياغة التعابير عن النَّزَوات الخاصة الحيّة. سيتكوّر الأسلوب، إذن، في اتجاه الواقعية الكلية، وسيصبح ذا مَسْحة شخصية محلية زمنية، سيصبح الأسلوب أسلوب وضع معين. ومادام الهدف إزاحة "الأَوْهَام" فيما يتعلّق بالحقائق البشرية، فسيتطرَّق الشاعر "الوجودي" إلى بعض الموضوعات "الفاحشة" - إذا جاز التعبير - استناداً إلى صلابة الوجود الغرائزي، وتصبح من الأوّليات المعروفة في دوائر "الوجوديين" أن يؤلّف الشاعر "الوجودي" بالصَّراحة نفسها التي تُخْلَق بها الحياة. غير أن الحياة لغبائها - إذا صحّ التعبير - لا تقول شيئاً، ولا بد أن يأتي الشعر والإبداع عموماً لإنقاذها من خلال الوسائل التعبيرية وعمليات الأداء الفكري.[1] وفي هذا السياق، قال "فهد"، في قصيدة بعنوان (في وحدة عابسة) نظمها عام 1938، وتعد من بديع غزله ما نصه:

(1) انظر: الديدي، عبد الفتاح. (1965، أغسطس). الصفوف الجديدة من الإنسانيين. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 104. ص 72.

أوّاه مـن ذكـراي ليـلة أقبلتْ سكرى، تجرُّ على الرمال ذُيولا
فالقـلب صفّق هاتـفاً ومـرتّـلا للقائـها نَغَـمَ الهـوى ترتيـلا
ردّدتُ تقديسـاً وتعظيماً لهـا بسـجودي التكبيـر والتهليـلا
وطفقـتُ أقطفُ من شقائق خدّها ولَكَـمْ رشـفتُ رضابها المعسولا
فتقول لي، والكأس خضّب كفّها إنّي لأهـوى الضـمّ والتقبيـلا
فأجبـتُ أخشى البـدر يُفشي سرّنا فاضْفي علينـا شعركِ المسدولا
مـا أنْ أُداعـبَ نهدهـا بأناملـي حتى أطـوّق خصرهـا المهزولا
فتخالنـا فوق الرمـال، ونحن في سُكر الغرام، "بثينة" و"جميلا"
قدّمتُ قربانـاً لمذبـح حُبـها روحي. متى كان المحب بخيلا؟
حـوّاء، والهَفـي عليكِ فما سلا قلبـي، ولا أرضى سواكِ بديلا
تذكـاركِ المحبوب معبودي، متى ينساك صـبٌّ يعبُدُ المنديـلا[1]

شعر "غير أخلاقي"!

هناك نقطة جوهرية في هذا السياق أودّ التوقف عندها قليلاً، ذلك أن كثيراً من قرّاء شعرِ فهد العسكر يصفونه بأنه شعر "غير أخلاقي"[2] بصورة عامة، وهو حُكم انفعالي متسرّع - في تقديري - يَصدر من الذين يبحثون الأمور بحثاً عابراً تعوزه الدّقة. إنه لا يمكن لقصائد "فهد" أن

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 169- 170.

(2) أعجبتني عبارة للمفكر الإنكليزي ديفيد ريكاردو (1772- 1823)، يمكن أن أتّخذها معياراً ههنا لما هو "أخلاقي" من سواه، تقول: إن كل عمل يُعتبر مُنافياً للأخلاق ما لم يصدر عن شعور بالمحبة للآخرين.

تكون "غير أخلاقية" في الحقيقة، لأنها - ببساطة - ذات مَقْصَد وأهداف تحمل أَعْبَاء الفكر والحياة، وتحرِّكها مسؤولية ابتكار النُّظْم ووضع الطابع الإنساني على الأفعال. بعبارة أخرى، إن الغرض من إثارة مسائل القواعد/ الممارسات الأخلاقية في شعر فهد العسكر هو تدعيم الأخلاق على نحو يتماشى مع روح العصر، ويتقبّل أخطر الرؤى والأطروحات من غير تخوّف أو ارتباك. إنها "الأخلاق" التي تواجه وضعية الإنسان المعاصر، وتسعى إلى الصعود به من مستوى الوجود إلى مستوى الحرية، ومن الإحساس بالعَرَضية إلى الإحساس بالوجوب الضروري، ولا ننسى أن هذه الأخلاق هي أكبر شاغل من شواغل الشعر والإبداع عموماً. ولكن هل ينجح هذا الشعر في تحقيق الغرض الذي يسعى إليه؟ وهل ينجح في تخطي الصعوبات واجتياز الشكوك والمخاوف؟ وإلى أيّ حدّ يمكن لهذا الإبداع أن يصل إلى ما يصبو إليه بعد استبعاد الثوابت المعترف بها؟ وكيف يجد هذا الشعر سبيله بعد إلغاء الثوابت الكلّية المتعالية؟

تشير هذه الأسئلة وغيرها - ربما - إلى ذروة الإشكال المتعلّق بالفكر الكويتي الحديث والمعاصر أيضاً، وهذه النقطة تحديداً هي محور التفكير الفلسفي، بل هي مناط الإحساس بالإشكاليات الفكرية والإبداعية الراهنة.

بقيت ملاحظة صغيرة أود أن أطرحها ههنا، ذلك أن "العُقدة الجنْسية" عند الناس هي سبب رئيس لكثير من التصرفات الشاذة، أو غير الطبيعية في المجتمع، وأن في حلِّ هذه العُقدة بالكشف عنها والإفصاح عن مستورها

وما خفي منها، حَلاً لأكثر المشكلات الاجتماعية تعقيداً. إن هناك مئات من الكويتيين والكويتيات، وربما الآلاف، تعتقد السلطة - بمعناها الواسع - أنها ما دامت قد كَمَّمت الأفواه بالعادات والتقاليد والأعراف الاجتماعية حيناً، وبالنصوص والثوابت الدينية أحياناً أخرى، فلا يمكن لها أن تنطق بالرغبة الطبيعية، وأنها - أي هذه السلطة - ما دامت قد حبست الأجساد وحاصرتها فلن يتسنّى لها أن تنطلق مدفوعة بالغرائز، فقد حُلّ الإشكال، بزعم هذه السلطة، وانتهى الأمر. لكن البشر بغرائزهم المكبوتة مَرْضَى لا يفكّرون تفكيراً سليماً، بل ولا ينتجون إنتاجاً قويماً. إن فقرنا الفكري العلمي والفني والثقافي، كما هو قلقنا الاجتماعي كله، راجع، ولو إلى درجة ما، لعدم تنظيم العلاقة الجنسية بين الرجال والنساء، الشبان والشابات. علماً بأن العلاقة الجِنْسية أو التطرق إليها ليس أمراً نابياً أو خارجاً على الآداب في حدِّ ذاته، ولكنه يصبح كذلك في بيئة تعوَّدت التكتّم. لقد أراد البارئ تعالى لنا أن نكون مجتمعاً ذا جنسين، فمن أراد له أن يكون غير ذلك فعليه أن يحتجّ مشيئته تعالى، وليمسك عن كل أملٍ في إصلاح حقيقي يتناول المجتمع من أُسسه وأُصوله.

قد يكون حديث "فهد" عن إقامة علاقات مع أخريات ينبع من اعتقاده بأن الجنس ليس متعة، ولا أن الإنسان يبحث عن اللذة فقط، ولكنه محاولة تعرّف بالآخرين. ولا ننسى أن الجنْس أحد المفاتيح الأساسية للإنسان، ومفهوم الناس له لو استقام لاستقاموا. إن تطرّق ابن العسكر إلى العلاقة الجِنْسية في قصائده، وذلك بالضدّ من التكتّم الفظيع في بيئته حول هذه المَسألة السائدة في وقته، لم يكن مُنبَعثاً من غريزة منحطّة، أو شَهوة دنيئة،

وإنما عن عقيدة تدرك بأن "الجنس" هو نداء الحب والجمال والإلهام في الحياة على هذه الأرض، والاحساس والرَّحمة والذوق بين الأفراد والبشر كافة، فقال في بعض أبيات هذه القصيدة:

يـا ليـلـة كالريـح مــــرّت	أو كـأحــــــلام النَّــــؤُومِ
فـي جُنـــحها عـانقتـــــه	وحَنَـــوتُ كـالأم الـــرَّؤُومِ
وصــدعـــتُ بـابــــنةِ ثغـــره	شَـــمْلَ الوســاوسِ والهمومِ
فكأننــــــا قيـس وليـلــى	إذ غـرقنـــا فـي الحُلــومِ
الله ثالثنـــــا، ورابعنــــا	ابنــــة الطَّــلع الهضـــيمِ
والحـــــب إحســاس يجيش	بخافـــــق الحُــــر الكريمِ
والحـــــب إلهـــام الجمـــال	المحـض للـــذوق الســـليمِ
هــو روعــــة الخَلْق الجميــل	ازدان بـالخُلـق القــويـــمِ
هــو للصغيـــر شبــــــاك	صيــــد، وهـــو دينٌ للعظيمِ
هـــذا، وهــل كـــان الهــوى	إلاّ لــذي قلــب رحيــــــمِ[1]

لقد كان فهد العسكر يؤمن بأنه لا يوجد في الحب ما هو مَشروع أو ما ليس مشروعاً، لأن الحب حرية، لا تُقيَّد بقيد. فالحب مسألة شخصية، وكل ما هو شخصي لا يخضع لأيِّ قانون، وإنما يخضع للقانون كل ما ليس شخصياً كما تذهب "الوجودية".[2]

---

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 174– 175.

(2) منصور، أنيس. (1954، مايو). برديائف.. الوجودي الهارب من روسيا. مجلة الرسالة الجديدة. القاهرة. العدد الثاني. ص 41.

إن الحب/الجنس، كما قال الفيلسوف موريس ميرلو- بونتي، ليس جسداً فقط بما إنه يقصد شخصاً ما، وهو ليس فكراً فقط بما أنه يقصد ذلك الشخص في جسده. من هذه الجهة ليس لنا أن نختزل الإنسان في الجنس، ولا أن نختزل الجنس كذلك في تحديد فيسيولوجي Physiology محكوم برابطة آلية بين المثير والاستجابة، بل الأوفق هو أن نعيد تنزيل الجنس داخل الكلّ الوظيفي، وأن نرى الإنسان كُلاً بما في ذلك جنسه الذي ليس فيه ما يحقّره أو يخجله، فالوجود الإنساني الموسّع ليس مجرّد نظام من "الظاهرات"، بل هو وفق تعبير مرلو- بونتي ((الفضاء الملتبس لتواصلها والنقطة التي تختلط فيها حدودها، أو هو أيضاً عمادها المشترك ولا سبيل إلى جعل الوجود الإنساني يمشي "على رأسه" أو يفكّر بساقيه، فالإنسان ليس تجميعاً للخصائص والوظائف، [بل] هو كيان موحّد ليست النفس فيه هي "معنى الجسد"، ولا الجسد هو "إظهار النفس"، [بل] هما حدّان لبنية أعمق منهما هي الوجود ذاته)).[1]

لقد كانت "وجودية" فهد العسكر تعمل من أجل إيقاظ الأفهام والضمائر ومحو تلك الأفكار التي انتهت صلاحيتها أو كادت، فلم يكن شعره "عَدَمياً" إلى حدّ الإنكار المطلق، أو "هَدّاماً" بحيث أتى على كل شيء حتى على الجذور النامية، بل شعر عمل على تكريس وبقاء "الوجودية" كتجمّع فلسفي فكري وثقافي وضعي عن الحقوق والكرامة الإنسانية،

---

(1) نقلاً عن: العيادي، عبدالعزيز. (2004). مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو-بونتي. (ط.1). تونس: دار صامد للنشر والتوزيع. ص 488.

لا يغفل شيئاً بدءاً من ماهية الإنسان وروحه، مروراً بالجسد الإنساني، انتهاءً إلى معنى الحياة على هذه الأرض. ومما قاله بهذا المعنى في إحدى قصائده:

أنا في هذه الحياة غريبٌ بائسٌ تائهٌ وراء الضبابِ
أنا رُوح تَنُوح طوراً على الأرض وطوراً على متون السحابِ
أنا في الحُبِّ، يا رفاقي، شقيّ وسعيدٌ، وا فرحتي واكتئابي
أنا وَلهانُ، مَن لقلبي وروحي؟ أنا حَيْرانُ، يا أُولي الألبابِ
وأنا شاعر، خلقتُ لأشدو، لا لأتلو القرآن في المحرابِ
ليس عيداً بل مأتمٌ يا صحابي فاملأوا الكأس إن أردتم عذابي[1]

واقع الإنسان أساس الوجود

إن "وجودية" فهد العسكر تتأتّى أيضاً من كونه لم يكتب قصائده من أجل التّسلية والقناعة الاعتيادية، بل من أجل تعميق ووصف مصير أبناء جلدته من الكويتيين - والبشر عموماً - في هذا العالم الحافل بالكوارث، والكشف عن معنى الحرية والشجاعة والواجب. لقد كان هدفه أن يصيخ السمع لصوت الإنسان الخائف من الأزمات والمآسي والأرزاء الكبرى/ الصغرى لزماننا. لقد اهتمت "وجوديته" بالإنسان الملْمُوس، والثورة على "السلطة" باختلاف تجلياتها. بعبارة أخرى، كان فهد العسكر "مريضاً"

(1) الأنصاري، عبدالله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 269- 270.

بكونه إنساناً "وجودياً"، فهو في قصائده يكشف عما يجعله أكثر قُرباً إلي الكائن الحيّ منه إلى الشاعر! فموضوعات قصائده ترزح تحت عبء الخشونة والوحدة واليأس والضياع والألم والظلم والحسد والفساد والنفاق والعدوان والكذب والبخل والرأفة والشكر والعدل والحب والجنس والسخرية والصبر... الخ، علماً بأن هذه الأوصاف والأوضاع "الوجودية" مختارة ومنقولة عن قصائد فهد العسكر حَرْفياً.

لعل من أسباب الخلاف بين الأصولية ومن لفّ لفها من جانب، و"الوجودية" من جانب آخر، أن هذه الأخيرة تدعو - إذا ما استعرنا عبارة الفيلسوف جان بول سارتر في مسـرحيته (الشيطان والرحمن The Devil and the Good Lord) - إلى نَبْذ أو تجاوز أخلاق المُسالمة والدّعة والانتظار؛ أي انتظار الجنَّة الموعودة في السماء دون الأرض، وهي تلك "الأخلاق" التي يتبناها دعاة الأصولية والوسط الديني عموماً ويعملون على نشرها في كل مكان. فاتجاه "الوجودية" هو اتجاه العالم المَعيش الحي المتغيّر، ولما كان العالم يعاني من الطغيان والاستبداد والظلم والقهر.. فلا بد إذا أردنا الحياة الكريمة أن نَثُور/نتحرّك/نعمل ضد هذه المعطيات أو هذا النوع المرفوض من الأخلاق.

لقد كان لانتشار الأصولية أو التديّن التقليدي - على أقل تقدير - تأثير سلبي في الذات الإنسانية، فقد طَبَعَها بطابع "الآلية" مما أفقدها - إلى حدّ ما - "قلقها" الإنساني، وأصبح الإنسان في ظل هذه الأصولية أو هذا التديّن يمارس كل شيء في حياته من دون أن يملك الأبعاد الإنسانية

المختلفة لهذه الممارسة. لذا، فإن تحرّر الإنسان بواسطة الفكر "الوجودي"، واستعادته لإنسانيته تعني استرداده لذاته، وإعطاء المشاعر والأحاسيس طابعها الإنساني، بحيث لا تبقى الذات مسحوقة/مُستَلبة بواسطة الأوامر والنواهي وصيغ الحلال والحرام التي تستخدمها الأصولية ومن لفَّ لفها لـ"تدجين الإنسان".[1]

إن محاولة وَأد/إقْصاء قصائد فهد العسكر - أو بعضها - بحجّة أنها تتغنى بعالم حسّي/الذائذي/غرائزي إنما تعني أننا نريد أن نغضّ الطَّرْف عن ممارسات وسلوكيات المجتمع من دون أن نحاول مواجهتها. لقد قرّر "فهد" أن يواجه الحقيقة "عارية" بكل قسوتها/بشاعتها/جلالها/جمالها. فقد عمل على تحطيم قشور "الأنا السَّطحي" المذعن للضمير الجَمْعي، وسار نحو "الحقيقة" و"المطلق" بإلهام من "الأنا العميق" الذي يسخر بكل ما يحيط به من أوضاع مهترئة وغير سويّة على غرار "الإنسان الأعلى" لنيتشه الذي ينام فوق فوّهة بركان[2]. إن شعر فهد العسكر قد يوصف بأنه اجتماعي/لا اجتماعي؛ بمعنى أنه شِعْر لا يخدم المجتمع إلاّ بالثورة عليه وعصيان عاداته وتقاليده وأعرافه وسلوكه وقيمه وتربيته ونظرته إلى الحياة وإلى الوجود. لقد دعا في قصائده إلى تحرير الإنسان من كل العراقيل التي

(1) ينبّه الفيلسوف الألماني نيتشه في كتاباته المختلفة، ومنها كتابه (في جينالوجيا الأخلاق) إلى الفرق بين "تربية" الإنسان وتدجينه. ومن لا يشعر بالمسافة بين التربية الحيوية والتدجين الديني، لا يمكنه أن يفهم معنى الفلسفة.

(2) ذهب المفكر الوجودي ديدييه أنزيو إلى أن الفيلسوف الوجودي لا يضع كنموذج أمامه قدّيساً أو حكيماً، بل إن مثله الأعلى هو البطل. (أنزيو، ديدييه. الوجودية. مرجع سابق. ص 128).

تقف مانعاً دون تفتّح شخصيته، وازدهار مجتمعه، وتبدّد ظلمات الجهل والاستغلال والظلم. قال في قصيدة حملت عنوان (نشيد التقدّم):

يـا بنـي العـرب فهـيّا ... واتركـوا هـذا السّـهاد

إنـما الـذّل لخـزي ... إنـما الجهـل رُقـاد

قـد شـربـنا كـأس جهـل ... وشـربنـا أكـؤسـا

وعلـى الجهل فبـتنا ... كـالسـكارى بـأسـى

حالنـا يبكـي عليـها ... حـالـة ضـد الشـفاء

مرضت طـول الـزمـان ... بـأسـى ثـم شـقاء

يـا بنـي العـرب نهضـا ... لنـكون العامليـن

نطـرد الجـهل بعـزم ... ونـكون الفـائـزيـن[1]

كما قال في قصيدة أخرى بعنوان (اللحن الأخير):

يقولـون سـكّير ذروه وملحـد ... وهل عاف بنت النخل والكرم إنسانُ

نعـم، أنـا بـما قد ألّه القوم ملحد ... وهل هـو إلاّ المـال والنـاس عبدانُ

فـإن غَمطوا حقّـي فللرّوح ثورة ... وللحـرب إعـلان وللحـق أعوان

وإن حطّموا عـودي فلستُ بناقم ... عليهم فهم صُـمّ بُكْم وعميـان

وإن كسروا كأسي فسـوف أعبها ... من الـدن، لو يدرون، صرفاً فلا كانوا

وإن أهملوا شـعري فإني بلبـل، ... مَتَى رَدّدت شـدو البلابل غربان؟![2]

(1) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص ص 124 -125.

(2) الأنصاري، عبدالله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 123 -124.

كانت "وجودية" فهد العسكر تصبو إلى تحقيق "الخير المشترك" لإنسانِ مجتمعه، وهو أمر لا تتأتّى قيمته الرئيسة إلاّ عندما يتمكّن المرء من الوصولَ إلى الثورة العقلية/الحرية التي ترفع مكانة الإنسان. ومن الواضح أن العمل الذي كان "فهد" يطمح إلى تأسيسه، ليس هو الذي هدفه بعض النشاطات المادية الخارجية فقط، بل تلك الأعمال غير المادية التي تجد ترجمة أساسية لها في المجال الاجتماعي عن طريق جهد "بطولي" يستهدف خَلْق نظام للعدل والإنصاف والمودَّة واحترام الآخر والتعامل المدني الوضعي.

والآن يصحّ لي أن أسأل، لماذا تعرّض فهد العسكر للاضطهاد والأذى على الرغم من أن كثيراً مما جاء في شعره هو "حقيقة" مَعيشة/حيّة لا تَخطؤها العين؟

لفهم ما حدث باختصار، ينبغي أن نفرّق بين معنيين رئيسين، أي بين أن "تقول الحقيقة"، وأن "تكون في الحقيقة". فلكي يكون المرء داخل مجال الحقيقة أو الصواب ينبغي عليه ألا يصرّح بالحقيقة كما هي، بل أن يكون منسجماً مع عقائد/قيم/تقاليد/آراء عصره المُهَيْمنة، وإلاّ عُدَّ ضالاً/زنديقاً/عاصياً حتى لو كان على صواب، أو في صفّ الحقيقة. وهذه هي مشكلة فهد العسكر - بل مشكلة كل الروّاد الخلاّقين الذين يَسبقون عصرهم - حيث جَاهر بالحقيقة التي أغضبت الآخرين.

اللغة "الوجودية"

عَرَّف الفيلسوف مارتن هيدغر اللغة بأنها ((مأوى الوجود، حيث يقيم الإنسان. [و] المفكّرون والشعراء هم أولئك الذين يسهرون (...) على هذا المأوى [ويعكفون على حراسته]. حراستهم وعنايتهم هما الإنجاز التام لتجلّي الوجود، إذ من خلال قولهم وبه يحملون إلى اللغة ذلك التجلّي ويحتفظون به هناك))[1]. في هذا التعريف/المقارب تدليلاً على أن اللغة تنوب عن الإنسان في استجلاء معنى الوجود. بعبارة أخرى، إن اللغة عند "الوجوديين" ليست مجرَّد ظاهرة بشرية فقط، بل هي أيضاً ذات مغزى أنطولوجي شامل.

وعلى الرغم من أن اللغة لم تكن شغل "الوجوديين" الشاغل كما هي عند الفلاسفة التحليليين المنطقيين، مثلاً، فقد احتلّت جانباً من اهتماماتهم، وهنا يمكن التمييز بين رؤية الفلسفة التحليلية[2]، ورؤية الفلسفة "الوجودية" للغة. فالتحليلي يهتم بالبناء الداخلي للغة، أو تركيبها المنطقي، وهو يهتم أيضاً بالطريقة التي ترتبط اللغة من خلالها بالعالم، وما

(1) هيدغر، مارتن. رسالة في النزعة الإنسانية. مصدر سابق. ص 1.

(2) الفلسفة التحليلية؛ هي فلسفة إنكلوسكسونية ظهرت في إنكلترا خلال ثلاثينيات القرن العشرين. تأثرت بأعمال الفيلسوف برتراند رسل (1872– 1970) والفيلسوف لودفيك فتغنشتاين (1889– 1951) وبأطروحات "الوضعية المنطقية" لحلقة فيينا. استقرت في كيمبردج ابتداءً من عام 1929. ترفض هذه الفلسفة – وهي قريبة من "المنطق الصوري" و"الألسنية" – كل ادعاء لإيجاد حقيقة نهائية، وترى أن دور الفلسفة هو توضيح معنى اللغة والمفاهيم والمقولات المستخدمة في اللغة العادية الجارية على ألسنة المتحدثين من الناس. (انظر: عيدان، عقيل يوسف. أوجه المكعب الستة– ألعاب اللغة عند فتغنشتاين. مرجع سابق. ص 15).

هي "دلالة" الكلمات وإلى ماذا "تشير"، وكيف يمكن أن يكون للقضايا معنى، وما شروط صدقها. أما "الوجودي" فهو يهتم باللغة بوصفها ظاهرة بشرية أكثر من اهتمامه ببنيتها الداخلية أو بعلاقتها بشيء ما، وهو يركّز انتباهه على الكلمة المنطوقة، وعلى الكلام أو الحديث بوصفه ظاهرة بشرية كاملة، ومن ثم يهتم بنبرة الصوت، وبالإيماءة، وبتعبير الوجه، وتلك كلها خصائص لا يهتم بها المنطق، وهي تنتمي إلى الواقع اللغوي بمعناه الكامل الذي يتلاشى عندما تحلّ الكلمة المطبوعة أو المكتوبة محل الحديث. ومن ثم، فالعناصر "الوجودية" أو البشرية الذاتية هي من اهتمام "الوجودي"، وهي عناصر تبدو أحياناً أكثر وضوحاً منها في بعضها الآخر، فالصيغ الرياضية والعلمية في كتاب مدرسي، مثلاً، تقدِّم لنا نموذجاً للغة التي يخبو فيها الطابع الذاتي المتوهّج أو "الوجودي" للغة حتى ليكاد يضيع، بينما نجد أن الشعر والأعمال الأدبية والإبداعية تقدِّم لنا مَثَلاً تبدو فيه الجوانب الذاتية على نحو يانع.(1)

إن "الوجودية" تجد نفسها مرتبطة بكل لغة يبرز فيها الطابع الذاتي/ الشخصي، ولا شك أن اللغة بهذا المعنى تعكس الحياة قبل أن تعكس الفكر المجرّد كما هي الحال في لغة التحليليين المنطقية، فلغة "الوجوديين" هي صورة للحياة وليست صورة للعلاقات الرياضية أو المنطقية المجرّدة. ولا يفوتني ما ذهب إليه كل من الفيلسوف الألماني يوهان هردر (1744-1803م)، والفيلسوف الإيطالي بنيديتو كروتشه (1866 - 1952م)

(1) انظر: ماكوري، جون. (1982). الوجودية. (إمام عبدالفتاح إمام، مترجم). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب. ص 162.

من أن اللغة الشعرية/"الوجودية" كانت أسبق في الوجود من اللغة العقلية المنطقية.[1]

بالعودة إلى الفيلسوف مارتن هيدغر الذي وجد أن للغة "الوجودية" وظِيفة تنويرية من خلال إدراكه لعلاقة اللغة بالواقع في إطار عملية الكَشْف أو اللاتحجّب، فالكلام يقوم على انفتاح "الدازين" أو الوجود الإنساني على نفسه وعلى العالم أجمع، فـ ((الكلام من الناحية الوجودية أصْيل أصالة التوجّد (التأثّر الوجداني) والفهم. والفهم أسبق من التبيين، كما أن الكلام إفصاح عن الفهم. ولهذا فإن كل تَبيين يقوم على أساس الكلام)).[2]

إن اللغة عند "الوجوديين" تستهدف الحفاظ على الوجود الإنساني الأصيل، وحمايته من كل ما يهدّد سقوطه أو ذوبانه أو تلاشيه في عالم المجرّدات تارة، والقوالب الثابتة أو الموضوعات والأشياء تارة أخرى، وبالتالي فإن "الوجودية" ترفض كل لغة تبعدنا عن وجودنا الأصيل، أو تُحيله إلى صيغ رياضية مجرّدة، أو تشير إلينا كموضوعات أو كأشياء، أو تجمّد مشاعرنا وانفعالاتنا، أو ترمز إلينا بأرقام أو نقطْ. من هنا قالت الفيلسوفة الفرنسية سيمون دو بوفوار (1908- 1986م) مشيرةً إلى ماهية اللغة "الوجودية": ((إن اللغة تعيد اندماجنا بالعشيرة الإنسانية،

(1) انظر: الجزيري، محمد مجدي. (1986). المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتجنشتين. القاهرة: دار آتون للتوزيع. ص 145.
(2) هيدغر، مارتن. نداء الحقيقة. مصدر سابق. ص 79.

والشقاء الذي يجد كلمات يقول بها عن ذاته لم يعد بعد تنحية جذرية، بل يصبح أقرب إلى أن يطاق. يجب أن نتكلّم عن الفشل، عن الفضيحة، عن الموت، لا لدفع القرّاء إلى اليأس، بل على العكس لمحاولة إنقاذهم من اليأس)).[1]

من هنا، يمكن أن نعد أحد أبرز مميزات فهد العسكر "الوجودية" هو أنه كتب قصائده بلغة "وجودية" مرتبطة بواقع الحياة الفعلية بحيث عبّرت عن الأحداث الموجودة في عالمه/العالم، والتي تَندّ بطبيعتها عن أي محاولة لتفهّمها أو إدراكها عقلياً فقط، بل عبر لغة "وجودية" طافحة بالمشاعر والانفعالات الإنسانية. إن اللغة "الوجودية" لا تعتمد في تأثيرها على المحاكاة البلاغية، ولا تقف على دعائم من التعبير اللغوي المنمّق. لذا نجد أن أعمال "الوجوديين" – عموماً – جاءت خالية من المحسّنات اللفظية التي دَرَجَ عليها الأقدمون في عصور التقليد. من هنا، نرصد التميّز في لغة فهد العسكر بالشعر، فقد قدّم قصائده "الوجودية" بصورة مبسّطة سلسلة واضحة للجميع، وهو أمر قد لا نجده يتكرّر كثيراً عند سواه من معاصريه من الشعراء والأدباء. فمادامت الأفكار والأطروحات "الوجودية" تُفهم في كل العصور بصورة ملتبسة، فإن "فهد" أراد أن يُشعل في نصوصهِ نار الوضوح التي قد تريح العقول البسيطة العادية، أو حتى البليدة.

كذلك يمكن أن نعدّ من صور وأشكال اللغة "الوجودية" في شعر فهد العسكر استخدامه للصور الواقعية في قصائده؛ أي تلك الصُور الحيّة

---

(1) جانسون، فرانسيس. (1967). سيمون دو بوفوار أو مشروع الحياة. (إدوار الخرّاط، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب. ص 349.

المَعيشة المباشرة الناضحة بـ "الدرامية" انطلاقاً من كون الدراما حَرَكة فهي تتعارض، بالتالي، مع التَّجريد من ناحية، ولا تتمثّل في المغزى أو المعنى من ناحية أخرى، بل تتمثّل في الوقائع المادية المحسوسة. ومن أشعار "فهد" التي نرصد فيها عناصر "الدرامية" حاضرة بوضوح قصائد عدة مثل: (قاتل الله أمها وأبيها)، أو (بأبي هائمة زفّت لهائم) التي قال في بعض أبياتها:

طَرَقتني فَجْر يوم المولدِ وأبوها عاكفٌ في المسجدِ
حين قالت أمها قومي اغنميها ساعة، هيّا معي، لا تقعدي
فارتدتْ ثوب أخيها، وهو نائمْ وأتتْ تحرُسها، والجوّ غائمْ
بأبي، هائمة زُفّت لهائمْ موجَع القلب جريح الكبدِ
ثم قالت: ورذاذ المطر حبس الطير، ولمّا يطرِ
هات بنت النخل يا ابن العسكر لا يطاق الصّحوُ في ذا البلدِ
وشفينا إذْ سكرنا الغُلَلا وتغنّت بهوانا، كيف لا
فانتشى الكون وقد أصغى إلى صوتها العذب الحنون الغردِ
وترشّفنا حُميّا القُبلِ وتركنا النومَ للغرّ الخَلي
وتحدّثنا عن المستقبلِ وأزحنا السّتْر عن دُنيا الغدِ
وأفقنا، فإذا بالشيخ قادم وكلانا مُطمئنُّ النفسِ ناعمْ
وافترقنا ولتقُم شتّى المزاعم فلظى، مأوى الأثيم المعتدي[1]

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 177- 178.

كما قال في قصيدة أخرى حملت عنوان (الجندي في ميدان القتال) مجسِّداً واقع الجندي في ميدان القتال والمعركة عبر صور بلاغية حافلة بـ"الدرامية":

دَمُــهُ فــي عُــروقــه أجّجتــه ... ثــورة الــروح، فهـو في غليانِ
هاتــفٌ صــارخٌ بــه، وهـو في ... ليـلٍ من النقع بين سُحب ودخـانِ
وكــؤوس الـرَّدى يطـوف بها ... الهَوْلُ، فللّه سـكرةُ النـدمــانِ
يتخطّــى الصّــعاب غيـر مبال ... بـزفيــــر الآلات والنيــرانِ
وأنيــن الجرحى وحشرجة الموتى ... هتــاف، لا عــاش كـل جبــانِ
إيــه يــاابــن الحُريــة البـكــر، ... أبليتَ، فإن يهدموا، فأنت الباني[1]

إن في هذين المثالين الشعريين ما يكفي - في تقديري - لأن ندرك المجهود الذي بذله "فهد" لتقديم لغة "وجودية" في الشعر تقفز إلى قلب الوجود المَعيش، وتسمح في حقيقتها الصريحة والجريئة والواضحة بإلقاء الضوء على الماهية الأصيلة للحياة على هذه الأرض.

المسؤولية "الوجودية"

تتحدث "الوجودية"، ولاسيما "الوجودية السارترية" تحديداً، عن مسؤولية الفرد إزاء الأحداث التي تدور حوله، فالمبدع (مفكّر، شاعر، كاتب، فنان...) ليس مسؤولاً عن إبداعه فقط، بل هو مسؤول أيضاً عن

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 197- 198.

صَمْته. ذلك أن المبدع الذي يرى الظلم ينشر عباءته السوداء من حوله ولا يتحرّك، مسؤول أيضاً بقدر المبدع الهارب في "بُرجه العاجي"، فكلاهما مسؤول لا فَرْق؛ فالأول مسؤول عن صَمْته، والثاني مسؤول عن سلوكه الهروبي. بهذا الفهم يتبيّن أن "الوجودية" تقف من مشاكل عصرها موقف المُلْتزم، حيث تشارك بأطروحاتها الإبداعية في تحديد موقفها بوضوح، وفي غير هروب. وهذا "الالتزام" نرصده بوضوح في إبداع فهد العسكر الذي التزم بقضايا عصره وبيئته واهتم بكل الحوادث التي جرت أمامه. فلم تكن هُموم "فهد" بعيدة عن نسيج أحداث العالم الذي يعيش فيه، فاغترابه الذاتي، مثلاً، هو ما وجد فيه الجيل اللاحق لابن العسكر، القوة والدعم والحافز الذي يمنحهم الإبداع، فقد كان يتحدث ويكتب لينتصر على "العَدَم" الذي يتربّص به من كل زاوية، فهو على الرغم من وجود أصدقائه وحوارييه ومحبّيه من حوله، كان يمشي في داخله وحيداً، ولعله - من هذه الناحية - يشبه "الوجوديين" العظماء أو يشبهونه لا فَرْق.

لم يستطع "فهد" وحده تأسيس منظومة "وجودية"، لكنه استطاع فقط إظهار تَطَلّب "وجودي" في تأسيس كل فعل، أو رفض "وجودي" لكلّ فعل يتم بالقهر، أي قهر الفرد أو الآخرين. لذا خصّص ابن العسكر قصائد عدة للتنديد بالقهر والظلم الذي هو الأسوأ، باعتباره عملاً قَمْعيّاً مجانياً. من ذلك ما قاله في قصيدة هجا بها ظلم "المحاكم" في الكويت آنذاك:

ومَحاكمٌ كَتَبَت على أبوابـها الوَيـل للفقرا من التـجّارِ[1]

---

(1) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر - دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 128.

كما نذكر أن "فهد" كان قد انتقد صراحة فساد بعض القضاة في المحاكم الكويتية، وذلك خلال حوار جمعه والأستاذ أحمد السيد عمر عاصم، حيث قال ما نصه: ((إن بعض قضاتنا الشَّرعيين يحرّفون أحكامهم، ويَقضون بما يتلاءم ومركز المدّعِي، أو المدَّعَى عليه)).[1] جدير بالذكر أن القضاة في الكويت – وفق ما ذكر السيد خالد سليمان العدساني – كانوا ((يعيّنون بإرادة الحاكم التي يكيّفها دائماً أقرب المشيرين إليه من رجال الحاشية والمتنفِّذين، فكان من غير المتوقّع أن يُشيروا على سموّه بانتقاء الرجال الأكْفاء المشهود لهم بالنزاهة وطهارة الضمير، بل كانوا ينتقون الضعفاء والخائرين للتعاون معهم في كسب الأموال الحرام وتهيئة الوسائل العجيبة لابتزاز الخزينة والتحكم في رقاب الناس وقضاياهم)).[2]

وفي قصيدة أخرى، قال "فهد" مخاطباً السلطة السياسية وأرباب أدواتها الأمنية، مشيراً إلى عنف وبطش الأمن والشرطة في التعامل مع الناس الذين دُجِّنوا بسبب عصا (أو خيزرانة) السلطة:

لا تخافـوا إنـا جُبـنـاء صيَّرتـنـا عصيّكم أنْعَامـا[3]

إن العمل الذي قام به "فهد"، هو العمل الذي اختاره؛ وهو الْتزامه بالكتابة عن عصره ولعصره من ناحية، وللقرّاء والناس في بيئته الذين يعانون المشاكل نفسها من ناحية أخرى. وفي تقديري أنه لا يمكن فهم

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 216.
(2) العدساني، خالد سليمان. مذكرات خالد سليمان العدساني. مرجع سابق. (نسخة الكترونية)
(3) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 129.

فكرنا الكويتي من دون المرور بإبداع فهد العسكر الذي جسّد جوانب شتّى من هذا الفكر بكل شجاعة وجرأة استثنائيتين.

"وجودية" المرأة في شعر فهد العسكر

كان موقف المرأة في أغلب المجتمعات العربية/الإسلامية، ومنها الكويت، مقيّداً بأوضاع لم تهيّئ لها مستوى من الوعي والحرية، بحيث يمكن أن تشارك الرجل في صنع العالم الذي تعيش فيه. إنها كانت – وما تزال في مناطق عديدة من العالم الثالث – تعيش في وضع استعبادي/طفولي، فعالمها قد صنعه الرجل، كما أنها لم تتدرّب بعد على حريتها من خلال العمل، وهي ما تزال تحتمي بالعادات والتقاليد والأعراف والقيم والقواعد التي وضعها الرجل أيضاً. لقد كان من الواجب على المرأة – كما هي الحال على كل إنسان – أن تختار/تبرّر "وجودها"، وتحقّق تعاليها الخاص. ولكن، لماذا لم تحقّق المرأة ذلك بالشكل المناسب حتى الآن؟

يرى "الوجوديون"، وفي مقدّمتهم الفيلسوفة سيمون دو بوفوار صاحبة كتاب (الجنس الآخر The Second Sex)، أن النساء قد عشن دوماً في عالم جاهز/مغلق من صُنع الرجال، ولم ينجحن في أن يكون لهن "وجود أصيل" يمكن أن يتّصف بأنه "ذات" على نحو ما يوصف به وجود الرجل في غالبية المجتمعات، بل كنّ دوماً "موضوعاً"، أو شيئاً من الأشياء. لقد كان لكلّ امرأة وضعاً نسبياً مختلفاً عن الأخرى، لا لشيء إلاّ لأنه مقرون برجلٍ آخرَ دوماً.

لقد أراد "الوجوديون" - ومنهم فهد العسكر - أن يتحقّق للمرأة ذلك الموقف الذي تتحرّر فيه من وضعها الثانوي/الهامشي، ومن أن تنطلق إرادتها الحرة. من هنا، جاء موقف/نداء "فهد" - الجريء والقوي والاستثنائي في مقاييس عصره وبيئته - بتحرير المرأة، وفي أن ((تتساوى)) المرأة بالرجل[1]، حيث تتربَّى مثل تربيته، وتحصل مثله على حقوقها، وتتحمّل كالرجل مسؤولياتها، وتصل إلى منزلة من الحرية والوعي بحيث لا تعود ترى في الرجل "نصف إله"، بل عشيقاً وحبيباً ورفيقاً وصديقاً وزوجاً، وتكوّن معه ما أسمته سيمون دي بوفوار بعلاقة "الزوج الإنساني". وفي ذلك نَقَع على ما قاله "فهد" مستنكراً اغتصاب وحرمان الفتيات من أبسط حقوقهن الإنسانية والاجتماعية وهو اختيار شريك حياتهن، أو "الزوج الإنساني" الذي يرغبن فيه، حيث تناول مأساة إحداهن بقوله:

حَمَّلاهـــا، ويــلاه، عبئاً ثقيلاً ... رَزَحَــت تحْتَــه، فَلِـمَ حمّلاهـــا
أَرْغَماهــا على الـزواج بشـــيخ ... ذي ثــراء، مــن أجل ذا أرغماها
أَمِنَ العَدل أن تــزفّ "ثــريــا" ... لعجــوز، فأيــن أيــن فتاهـــا؟!
أمن الظلــم أن تشــاطــره العيش ... وقــد كــان مصــدراً لشــقاهـــا
أَنْهَك الـذلّ جســمها وهــي فــي ... مقتبل العمــر، لــم تحقّق مناهـا
خســرت "خالـداً" رفيـق صباها ... وعلــى نبــذ "خالــد" أكرهاها
عاهدتـه على الـزواج، فلـم تهْوَ ... ســواه، ومــا أَحَــبّ ســواهـــا

(1) انظر: البصير، عبدالرزاق. في رياض الفكر. مرجع سابق. ص 165.

هـي لولاه لـم يلذّ لهـا العيـش، ومـا عـاش "خالـد" لولاها[1]

كما قال في قصيدة أخرى يفضح بها إحدى محن المرأة الكويتية – آنذاك – وينتقد فيها بشدة أن تُسلب المرأة إرادتَها، وتجبَر قَسْراً على الزواج ممن لا تحب ولا تريد:

قـد أرغمـوكِ على الزواج بذلك الشيخ الوضيـع
أَغـرَاهـم بالمـال، وهـو المـال مَعْبُـود الجميـع
قـد زيّن الأجداث – وَيْلَهمُو – وسمّوها مخَادع
كـم ذُوّبت فيها كبـود، واكتـوت فيـها أضالـع
وا رحمتـاه لهـا، فقد زُفّـت إلى السّجن الرهـيبِ
وغَدَت به نهب الجوى، والشّجْوَ والهَمّ المُذيب[2]

أما حول مسألة المساواة بين الرجل والمرأة، فقد بلغ "فهد" في ذلك حدّاً لافتاً بحيث جعل من المرأة شَريكة/مُساوية له في كل شيء، فهي تُشاطره حياة الظلم والألم والمأساة والبؤس، قبل أن تقاسمه أيام السعادة والفرح والبهجة والمتعة، فقال:

نوُحي بعُقرِ السجن نوحي، فصداهُ في أعماق روحي
نوحـي، فقد سـالتْ جُروحك مثلما سَالَت جروحي
نوحـي، فجسمكِ مثلُ جسـمي، قد طواه اليأسُ طيّا

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. ط5. مرجع سابق. ص ص 226- 227.
(2) المرجع السابق نفسه. ص ص 172- 173.

نوحي، فروحكِ مثلُ روحي، كم كواها الوَجدُ كيّا
نوحي، فنفسك مثل نفسي، لم تجد زاداً وريّا
نوحي، فقلبكِ مثلُ قلبي، لم يُبلّ أُوامه
طوت الفروق بساطنا، وتنكّر العيش الرغيد[1]

لقد بلغ من تماهيه بمعاناة المرأة وإدراكه للظلم والقهر الواقع عليها، شعوره بالمساواة بينهما حتى في مشاعرهما، ومن ذلك ما قاله في قصيدة مفقودة بعنوان (دمعة على الربيع المُدْبر) لم تبق لدينا منها سوى الشطر الثاني من أحد أبياتها:

.... يا أختُ إن الذي أبكاكِ أبكانا[2]

وكان "فهد" قد اعتبر أن المرأة قَسيمته أيضاً في حياة المغامرة والاكتشاف، فضلاً عن الخوف والقلق، ومما قاله في ذلك:

أترعي الأقداح يا حوّا فإن الليل عَسْعَسْ
ويَنُمُّ الوردُ إن شاءَ إذا الصبحُ تنفّسْ
لا تخافي غَفَلَ الواشي ونَام الرُّقباءْ
فاسْفري يا ربّة الحُسنِ، وعنوان الوفاءْ
لم يرق لي العيشُ لولاكِ فيا حَوّا أفيقي
أنتِ أمي وأبي، أنتِ خليلي وشقيقي[3]

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 170- 171.
(2) الرومي، نورية صالح. شعر فهد العسكر - دراسة نقدية وتحليلية. مرجع سابق. ص 129.
(3) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص ص 189- 190.

لا شك في أن ابن العسكر حين ربط قضية المرأة بمسألة التحرّر والحرية، إنما أعاد النَّظر إلى هذه المسألة بطريقة فلسفية، ذلك أن مطالبته بحرية المرأة وتحرّرها ليست إلاّ جزءاً من مطالبته بحرية كل مضطَهَد. ولا ننسى أن "الوجودية" شدّدت على أن الغاية القصوى من قضية الحرية هي التقاء الحريات جميعاً، لأن حرية الآخرين - كما يقول "الوجوديون" - شَرْط ضروري لتحقيق حرِّيتي، والآخرون كما يسلبونني العالم، فإنهم يَهِبُونَه لي، وهذا كله يؤكّد لنا أن مضمون الحرية عند "الوجوديين" لا ينحصر في الحرية الفردية، بل يتّسع بحيث يصبح الحر هو أيضاً من يطالب بحرية الآخرين. ولا ننسى أن جان بول سارتر ذكر أننا لا يتعيّن علينا احترام حرية الآخرين فقط، بل يجب علينا فعل ذلك، لأننا لا نقدر على جعل حريتنا الخاصة هي هدفنا ومقصدنا الأسمى إن لم نجعل، في الوقت نفسه، حرية الآخرين هي هدفنا ومقصدنا الأسمى.

حرية الاختيار

ابتداءً ينبغي أن ندرك أن الحرية عند "الوجوديين" تُفهم بصورة واقعية ملموسة، فجان بول سارتر، مثلاً، وجد أن الحرية أشبه ما تكون باصطدام يقع بين الرغبة الذاتية والموقف الخارجي، وبالتالي، ليست الحرية شيئاً خيالياً يمكن تصوّره أو تحويله إلى صورة ذهنية بالدرجة الأولى، بل هو شيء يمكن رصده والاحساس به عند ارتطام الفكرة الشخصية بالمدى البعيد الذي يفصلنا عن مجال التحقيق. إن فقد شيئاً ما لا يعني فقداً إلا

إذا كان إحساساً بالفَقْد، والحاجة لا تشير إلى مدلولٍ ما لم تكن هناك شخصية تحسّ بالحاجة. كذلك هي الحرية، إذ لا توجد إلاّ بعامل الشعور وهو يشتبك مع امكانيات موقف معين. وهذا هو بالذات ما لم يستطع أن يفهمه من هاجم "وجودية" فهد العسكر، و"الوجودية" عموماً.

لقد هاجم الأصولويون ومن لفَّ لفَّهم فهد العسكر لأنه زعم - برأيهم - أن الشعب الكويتي لم يعرف الحرية قط إبان عصره. لكن ما قام به "فهد" لا يعدو رغبته في أن يضع الأمور وضعاً يتناسب مع إرادته الأولى في تنصيب الفينومينولوجيا مقياساً للتقدير وأصلاً في المعرفة، والحرية بحسب هذه النظرة لن تعدو أن تكون هذا الارتطام الذي يحدث نتيجةً لاشتباك الإرادة بالقيود، وتصادم الرغبة بصعوبة التحقيق.

إن الحرية وقد أخذت عند فهد العسكر مظهراً فينومينولوجياً، أراد أن يجعلها صورة خارجية تنبعث مع هذا الدخان المتصاعد عند الْتحام الفكرة الذاتية والرغبات الشخصية بما يعرقلها من قيود وعقبات وسدود، فالكويت خلال النصف الأول من القرن العشرين - وربما حتى الآن - كان يمكن للقصيدة الواحدة أو لبيت الشعر الواحد أن تؤدي إلى إثارة بركان/جنون اللعنات والشتائم والاعتداءات تجاه قائل هذا الشعر، ولنا في شعر فهد العسكر أوضح برهان.

إذا كان تأثّر فهد العسكر بـ"الوجوديين" واضحاً في مسألة الاتجاه نحو القياس الوجداني والتقدير الشعوري لحقائق الحياة والفكر - كما مرّ بنا - وهو ما جعله قريباً من أطروحات الفيلسوف سورن كيركغارد،

فهو ههنا بادئ التأثّر بالفيلسوف إدموند هوسرل من جهة، والفيلسوف مارتن هيدغر من جهة أخرى، إذ يمكن أن ألمح قَرزمة للأطروحة للفينومينولوجية، ويبدو أن ابن العسكر لا يفعل أكثر من أن يتنفّس برؤى من هوسرل وهيدغر وسارتر.

إلى ذلك، مرّ بنا أن سارتر كان قد عرض فلسفته "الوجودية" في كتابه الشهير (الوجود والعدم) وهو يقصد بـ "الوجود" العالم المادي؛ أي العالم المرئي الذي يتحرّك فيه البشر والأشياء، أو هو العالم الذي يملأ وعاء الكون - إذا صح التعبير. غير أن هناك عالماً آخر زاخراً لا يقلّ في اتساعه/حركته/قوته - بل في وجوده أيضاً - هو عالم "العَدَم"، وذهب سارتر إلى أن هذا العالم "الآخر"، تالٍ على الوجود، لكنه يلاحق الوجود[1]. إن الإنسان مادام مفكّراً/مدركاً، فإن تأمّله في أمور حياته ومَعيشته سيقوده إلى المناقشة، ثم تقوده هذه المناقشة إلى الشّك، ويتحوّل الشّك إلى الإنكار، إنكار كل شيء، بما في ذلك ذاته والعالم أيضاً، أو بعبارة أخرى، إنه يصل إلى "العَدَم". إن سارتر يطرح أمامنا مفهوماً فلسفياً للحرية، فالإنسان يحدّد نوع إنسانيته حين يُلقي بها في غمار العالم، فيتحدّد تدريجياً "موقفه" من الحياة والناس، كما يتحقّق "وجوده" بقدر تحقيقه حرية نفسه.

من هذا المنطلق، يمكن لنا أن نرصد حرية الاختيار "الوجودي" عند فهد العسكر، عندما يؤيّد/يقبل ولا يستنكر اختيار "العَدَم" على "الوجود" بالنسبة إلى تلك الفتاة (ثُريا) التي أرادت أسرتها أن تجبرها على الزواج بمن

(1) سارتر، جان بول. الوجود والعدم. مصدر سابق. ص 9.

لا تحب، فاختارت حرة أن تموت انتحاراً (إعدام الذات) على أن تُجْبَر قَسْراً بالضد من رغبتها على ذلك الزواج. فخرجت إلى شاطئ البحر - وهناك لقيها "فهد" - وألقت بنفسها في لُجّته. وحول هذه الحادثة قال "فهد" في قصيدة أسماها (قاتَلَ الله أمها وأباها)، وهي قصيدة طويلة، منها هذه الأبيات:

ظمئتْ روحـــها، ولـم ترَ كأساً غيــر كـأس الرَّدى، تبلُّ صداها

سـكنـت روحــها إلى خـاطـر مرّ بها رغـم أنـهُ أدْمَاهــــــــــا

ثـم صاحتْ: لبّيك، والبحر ساجٍ ليـــت شعْـري من الـذي ناداها

رفعـتْ وجـــهها ونــادت: إلهي قــد دَعتكَ العـذراءُ، فاقْبَل دُعاها

رَأَت العيــشَ فـي جـوارك أمْنـاً فـاجعـل الخُلْـد يـا إلهــي قِرَاها

حَسَــتِ الكأس وهي صاب مرير لا تلمـها، فكــم مُحـبٌ حَسَاها [1]

هذا الاختيار نفسه قام به شخص آخر هو عبدالله بدر السعدون، الرفيق والصديق الذي وصفه "فهد" بأنه "أخو الروح". فقد أقْدَم "الشهيد" - وفق وصف "فهد" - عبدالله السعدون على الانتحار شنقاً، واضعاً حدّاً لحياته التي اختار لها الموت/العدم. وعلى غير العادة السائدة في المجتمع الكويتي وعقيدته الإسلامية التي تصف المنتحر بالكفر، أو على أقل تقدير بالجُبن، فإن ابن العسكر يصف صديقه الذي اختار الموت بصفتي "الشهيد" و"الشجاعة". وهنا أيضاً نجد قبولاً واحتراماً وتحية من لدن ابن العسكر لهذا الاختيار مادام نابعاً من إرادة حرة، وموقف مسؤول، فقال:

(1) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 228.

يـا أخـا الـروح من يَبُلّ أُوامي ... يـا لحُـزنـي، وأنتَ تحت الرّجامِ
يـا أخـا الروح، كيف أصدرت ... الأقـدار حُكماً عليـك بالإعدامِ؟!
كيـف نفّذتـهُ بنفسـك يا هـذا ... بـلا رهبـة ولا إحْجـامِ؟!
كيـف تحسـو كـأس الـرّدى، ... قبل أن أشربَهُ، وهو غايتي ومَرامي؟!
واصديقـاهُ، واحنينـي إليـه ... واشتياقـي وحَرقتـي وهُيامـي
ليتهم إذ رمـوهُ بالضـعف ذاقوا ... بعض مـا ذاقـهُ مـن الأيـامِ
وادّعـوا أنـهُ الجبـانُ، أَمِنْهُم ... واحـدٌ قَابَـل الـرّدى بابتسـامِ؟
يـا صديقـي الشـهيد، نَمْ ناعم ... البـالِ ودَعنـا نعيشُ كالأنعامِ
فعلـى روحـكَ البريئـة، عبدالله ... ألـف تحيـةٍ وسـلامِ[1]

جدير بالذكر أن الانتحار اعتبر لقرون عدة، جريمة ترتكب في حقّ الله تعالى، وحقّ الإنسان نفسه، ونُظر إليه على أنه من مَسالك الضعف، والثورة ضد القُدرة العُلْوية، واعتراف بالخطيئة، وفعل من أفعال الجُبن - وهو في الواقع كل تلك الأفعال في وقت واحد. وكان الانتحار في المجتمعات التقليدية القديمة عموماً نادراً للغاية، لكنه في عصرنا الحاضر أصبح تصرّفاً واقعياً يصدر عن حرية اختيار الإنسان ذاته، يلجأ إليه الفرد لرفض واقع غير سليم، أو للاعتراض على أوضاع غير سوية، أو غير ذلك.[2] إن الانتحار المادي أو الجسدي هو حلّ - ربما - للمنتحر الذي ظلّ ينتحر طوال حياته انتحاراً معنوياً أو نفسياً. لذا يجد المنتحر في هذا

(1) المرجع السابق نفسه. ص ص 223، 224، 225.
(2) انظر: تشيزنيس، جين كلود. (د.ت). تاريخ العنف: القتل والانتحار على مر العصور. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية - الطبعة العربية. القاهرة. العدد 132. ص 57.

الاختيار/الانتحار "طوق نجاة" له.

إن الإنسان في مواجهة قسوة وظلم العالم "الموضوعي" اللاشخصي الذي لا يَعرف معنى الرَّحمة أو الشَّفقة - العالم الذي لا يعدو كونه إما مجتمعاً مؤلَّلاً، أو كَوْناً بلا روح - بَدَا الردّ "الوجودي" الوحيد الباقي - متمثّلاً باليأس أو بالتحدي - هو الإقدام على الانتحار، أو إعدام الذات.

إن الإنسان يصنع وجوده عندما يختار، ويمارس حريته عندما يفعل بناء على هذا الاختيار، لأنه إذا كان الوجود اختياراً، فالحرية سلوك وفعل. على ذلك، فلو "أساء" الإنسان الحر استخدام حريته فلا يلومن إلا نفسه، وليمسكن عن أن يُلقي على الله تعالى مسؤولية "أخطائه". من هنا، نجد أن فهد العسكر لا/ لم يلقِ على الله "سوء" اختيار صديقه عبدالله والفتاة ثريا للانتحار لأنه نابع من قرارهما الحر، وإنْ ساءه شخصياً هذا الاختيار.

لقد تبنى فهد العسكر مفهوماً للحرية، ليس ذلك الذي ينتظر الإنسان أن يمنحه أو يهبه إياه البارئ تعالى، أو كائناً ما، وإنما حرية "محكوم" علينا بها وفق تعبير جان بول سارتر. بعبارة أخرى، آمن "فهد" بحرية مرتبطة ببنية الوعي نفسها، غير أن الوعي ليس "شيئاً" كما قد يبدو للبعض، ولكن هو مجهود للفرار من نفسه "خارج ذاته" كما قرأتُ ذات مرة. وكان سارتر قد قال بأن الطابع المميز للوعي، هو ألاّ يكون ما هو، ويكون ما ليس هو (ما عداه). لكن هذه القدرة على "إعدام الوعي" ليست سوى مجيء الحرية إلى العالم، ذلك أنه ما دام الإنسان ليس "شيئاً" بالجوهر، فهو محكوم عليه بأن "يصنع" نفسه في كل لحظة من خلال كل اختيار بإلْقاء نفسه في أتون

العالم، ومن خلال التألّم والصراع داخله يحدّد الإنسان نفسه شيئاً فشيئا. إنه يفعل ذلك بما يتوافر له، داخل الموقف الذي "ينهشه"، وعلى الرغم من "الآخرين" الذين هُم أحياناً "جحيم" وفقا لعبارة جان بول سارتر الشهيرة، وأحياناً ضمن "الجماعة المُنْصَهرة"، بحيث يوحّدون حريتهم بحريته. وعلى الرغم من احتمال فَشَل مشروعاته، فإنه يفعل ذلك.

إذن، يمكن اختصار تراكيب "وجودية" فهد العسكر في الحرية والمسؤولية الشخصية في أن نظرة الإنسان – أنا وأنت وهو وكل إنسان – إلى الحياة والكون والتاريخ تنجم عن قرار "وجودي" اختياري شخصي حر اتخذه الفرد وهو وحده المسؤول عنه، إذ لا شيء محتّم أو "مكتوب" مُسبقاً، بل هو حصيلة قرار حرّ شخصي اتخذه الفرد في حياته المَعيشة، فهو، بالتالي، مسؤول عن كل شيء في وجوده وعَدَمه.

نستنتج مما سلف ذكره أن الحرية ليست فكرة يجرّدها، أو يستخرجها فهد العسكر من تأمّل الكون مثلاً، بل هي حياة يحياها ويكوّنها هو، وهو لا يصف الحرية كوجود شخصي فقط، بل هو حرّ حتى في وصفه لها. إذن، فالحرية عند ابن العسكر بمعنيين: الأول، أنه يركّزها على الإنسان فقط بعيداً عن كل تأثّر "كوزمولوجي Cosmology" (= علم يبحث في أصل الكون) مثلاً. أما الآخر، فهو أنه يمارس حرية هائلة في هذه العملية التركيزية بالذات.

الانفصال والعزلة [1]

"الوجودية" هي انفصال وعزلة ليس عما نراه ونشعر به كل يوم مع الناس ومن الأشياء، بل عن تفسيراتنا السائدة لها، أو عن قيمها التي نسلّم بها كل يوم، لا لأننا نهوى أو نرغب في "الشّك" مثلاً، أو أننا نريد أن نشذّ عن الشائع، فنفكر في غير ما يفكر به سائر الناس، لكن لأن الأفراد أنفسهم والأشياء نفسها تكشف لنا عن أوجه جديدة لم نألفها من قبل، ولأن ما اعتدناه كل يوم قد يصبح في لحظة واحدة غير عادي ولا يومي ولا واضحا بذاته، فالوجه العادي لـ البشر/الأشياء قد يختفي فجأة ليظهر مكانه وجه الواقع على حقيقته. و"الوجودي" - كما مرّ بنا في الباب الأول من هذا الكتاب - هو الذي يُعنى بالواقع، أو الوجود العَيْني المَعيش، ولا يقبل ما فُرض عليه من قوى خارجة عنه، أو وَرِثه من واقع أو وجود مُعدّ سَلَفاً.

ربما كان إحساس فهد العسكر بهذا "الانفصال" عن المجتمع الكويتي - آنذاك - وراء دفعه إلى السفر والترحال، وقد كانت أَسْفَاره - وهنا لا أتحدث عن السَّفَر بمعناه الشائع/الضيّق فقط، ولكن بمعناه الأوسع/المفتوح - فراراً من بُؤسِ مجتمعه/عالمه من ناحية، وبحثاً عن مجتمع/عالم يستطيع أن يبني معه صلة لم تُحرَّف فيه سُبُل الحياة الصحيحة من ناحية ثانية، واقتفاءً لأثر "الحقيقة" من ناحية أخرى. لقد كانت أَسْفَار فهد العسكر، ولا سيما "الجوّانية" (إلى الداخل) بحثاً عن هذا كله. ولا

(1) لمفهوم "العزلة" في تراثنا العربي/الإسلامي دلالة خاصة تتجاوز المعنى السائد بين عامة الناس، إذ يكفي أن نستدعي من الذاكرة عقيدة "الاعتزال" أو "المعتزلة"، وما كان يعنيه فكر المعتزلة الذي احتكم إلى العقل وبنى عقيدته على حرية الإنسان في الفكر والعمل.

يفوتني القول إن مفهوم "الانفصال" هو من أُسس "الوجودية"، فكما قال الفيلسوف واللاهوتي الألماني بول تيليش (1886– 1965م): ((الفلسفة [الوجودية] تبدأ كانقطاع، كتوقّف يضع كل شيء موضع التساؤل، إنها توقف عن التلقائية، وحالة الاعتياد (...) إنها انفصال العقل عن الجسد، المواطن عن مدينته، الإنسان عن العالم))[1]. لذا قال "فهد" في بيت الشعر هذا يرنو إلى الوصول إلى عالم جديد مغاير عن "عالمه" الشّقي:

لم تطبْ لي دُنيا الشقاء فَولَهفي وشوقي للعالم المجهولِ[2]

ومما ذكره "فهد" من أسبابِ "انفصاله" عن "نَاسِه" ومجتمعه وبيئته، قوله:

ساءَهم أن أعيش صَبّاً أُناغيهم بأشعاري الرّقاقِ العِذابِ
فهل الحُب والتغزّلُ ذنبُ؟ آه، واضَيعةَ المُنى والرغابِ
يا صحابي، ويلاهُ، استأسدَ الثعلبُ واستنعجت أُسودُ الغابِ
والهزبرُ الهصورُ أصبح كبشاً خاضعاً رغم أنفه للكلابِ
وقضى نحبه هَزاري لَمّا أصبح الرّوْض مسرحاً للغرابِ[3]

إن اللحظة التي قرَّر فيها ابن العسكر أن "يَنْفَصل" إنما هي لحظة اختيار "وجودية" – على الرغم مما فيها من اضطرار – وهي دليل ملموس على

(1) نقلاً عن: مجاهد، عبد المنعم مجاهد. (1969، يونيو). الوجودية الدينية وتحديات العصر. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 52. ص 43.
(2) الأنصاري، عبد الله زكريا. فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). مرجع سابق. ص 174.
(3) المرجع السابق نفسه. ص ص 270– 272.

أن الإنسان في خضم الصراعات والقهر والضغوط الخارجية يختار موقفه، وهو موقف الثورة والعصيان والرفض، فـ "فهد" لم يقبل أن يكون إنساناً مُسالماً/مُسلِّماً يتّبع ويقبل مقولات الأصولوية وثوابت الوسط الديني من جانب، وبطش واستبداد السلطة السياسية من جانب ثان، ونفاق المجتمع ورياءه وأخلاقياته السلبية، ذلك المجتمع الذي وجّه إليه حِرَاب الاتهام منذ بدأ ينشر قصائده الشعرية من جانب ثالث.

لقد كان انفصال "فهد" عن بيئته/مجتمعه أمراً لا فرار منه، فقد نشأت لديه جملة من الأسئلة/الهواجس المبكرة، وهو ما كان يعني أن الأجوبة التقليدية السائدة في عصره لن/ لم تجد أي اقتناع أو قبول لديه، لأن أسئلته وهواجسه كانت من النمط "المسكوت عنه"، أو غير المسموح به، أو على أقل تقدير من طراز غير متداول، فهي تتناول مسائل الدين والعقيدة والمذاهب والأخلاق والعادات والتقاليد والأعراف... وبها من "الشَّك" ما حصّن وعيه من التَّدْجين. ومما قاله في هذا المجال:

كـذبـوا، فـالفسـادُ مـا اقترفوهُ جَهْرة، لم يروا عليهم جُنَاحـا [1]

وقوله في قصيدة بعنوان (نداء):

ليلـى تعاليْ، لنشـكو مـا نُكابدهُ في الحَيّ، مُذ أصبح الأحرار عُبْدانا

ليلـى تعالـيْ، فإن الشكُّ خامرنا وكفكفي دَمعنا، فالوضع أبكانـا

فـي ذمّـة الله ماضيـنا، وحاضرنا بُؤسٌ "ويأسٌ" ألاَ سُحقاً لمن خانا [2]

(1) المرجع السابق نفسه. ص 184.

(2) المرجع السابق نفسه. ص 182.

عندما رفض/ انفصل فهد العسكر عن أوضاع بيئته ومجتمعه كان يعبّر عن خبرة حقيقية خاصة بموقف نهائي ملموس، يستشعر فيه الإنسان حريته التي تنقذه من "غربته"، ومن ثم تحرّره من جَبْرية وقهر هذا الموقف. فالذي يرضى بالموقف الحاسم على أنه مقدَّر ومكتوب هو الغريب والضائع حقاً، فالإنسان لن يكون نفسه إلاّ بالحرية، التي يكون بها مسؤولاً لا عن نفسه أو جماعته فقط، بل عن البشرية كافة. إن تحرير الإنسان يعني التغلّب على الاغتراب عن ذاته، وهو ما يعني أن "يستيقظ" هذا الإنسان، وأن يبدّد الأَوْهَام والخرافات والأكاذيب، وأن يشاهد الواقع المَعيش كما هو لا كما صُوِّرَ له، ومن يستيقظ هو الإنسان المتحرّر الذي لا يمكن تقييد حريته.

إن حياة فهد العسكر في الانفصال/العزلة محاولة لإبقاء "العقل متيقّظاً"، فقد تأكّد - وهذا ما أَرْعَبه وزاد من قلقه وألمه - من أن الناس يعيشون في "يَقين" مطلق/سلبي/دائم لا يفلتون منه، فأخافه هذا الاكتشاف لمعرفته أن اليقين المطلق عَقَبة دون الوجود الحقيقي، فهذا اليقين يمدّهم بالإحساس بالراحة والأمن والطمأنينة ولكنه إحساس سلبي/زائف لأنه غير خاضع للنقد، أو السؤال، أو حتى المناقشة، وهذا ما يبيح لعقولهم المخدّرة بهذا اليقين أن تتهاوى وتنام دون انزعاج. تلك هي المشكلة "الوجودية" العميقة ليس في الكويت فقط، بل في كل العالم العربي/الإسلامي. إن "اليقينيّين" من الناس هم أشبه بأولاد المدارس الذين يُصابون بالملل بعد انقضاء الأسبوع الأول من عطلتهم، أو هم أشبه بساعات أجدادنا العتيقة التي تُقاد برقّاصها، ذلك أن رغبتهم في الحياة شحيحة جداً. وهنا ينبغي

أن نسأل: لماذا النّبض عند هؤلاء "اليقينيّين" في منتهى الضّعف؟ ولماذا قدرتهم على الحرية، أو الشوق لها محدودة جداً؟ قد تكمن الإجابة في الهدف أو المعنى، فالإنسان بلا هدف في "وجوده" يترك العقل ليغذي وزنه فقط. لكن، ما هو الهدف؟ إنه كل عمل له صلة ما بالحياة والفرد والمجتمع، حتى لو كانت أهميته ضئيلة جداً. إن "الوجودي" الحقيقي هو قائد روحي للحياة والفرد والمجتمع، وأن رسالته، كما قال الأديب الإنكليزي د. هـ. لورنس هي ((كشف سرّ الحياة، وخَلق إمكانية جديدة، عبارة عن "عنصر غريب" في الحياة))[1]، وهذا ما قام به فهد العسكر.

(1) انظر: ولسون، كولن. ما بعد اللامنتمي. مرجع سابق. ص 34.

بمنزلة خاتمة

والآن، هل يمكنني بعد كل هذا أن أقول إن فهد العسكر – وقد حَفلت/ عَملت قصائده كل هذه التأثيرات من أطروحات "وجودية" متباعدة – كان "وجودياً"؟

شيء واحد فقط – لكنه أساسي ومهم – يقف بين أيّ تقييم لأطروحات "فهد"، وبين القول بأنها "وجودية"، ذلك أنه هو نفسه لم يحاول مطلقاً أن يصنع فكراً "وجودياً"، وركّز جهوده تركيزاً جاداً في خَلْق "جوٍّ" "وُجودي" يلمّ بأطراف "الوجودية"، ويستوعب – بقدر ما سمحت له نزعته "الوجودية" الأساسية – أزمات الحياة الحديثة، ووقوعها فريسة التناقض بين ما تتطلّع إليه من قيم، وما يشدّها إليه من حاجات، وهو بذلك كان قد عبّر عن معاناة الوجود أكثر من شرحه لها. لذلك انفرد فهد العسكر – في تقديري – بكونه الشاعر الكويتي الأهم في القرن العشرين.

نعم، لم يصل فهد العسكر إلى هدفه الكبير، فالمجتمع الكويتي لم

يتحرّر بكامله - حتى الآن - من ربقة "الأَوْهام" المتحكِّمة به من جانب، ومن سطوة الأصولوية والوسط الديني والاجتماعي والسياسي ومن لفّ لفّهم تماماً من جانب آخر، ولكن لا ضير في ذلك، فـ "الوجودي" لا يصل - بالضرورة - إلى هدفه أبداً، ولكنه يستطيع أن يجعل من ذلك الهدف في مرمى البصر دوماً من خلال "اليقظة" التي لا تتعب ولا تغفل. وههنا استذكر عبارة للناقد والشاعر الانكليزي ت. س. إليوت (1888 - 1965م) قال فيها ما ترجمته: ((إننا نحارب دفاعاً عن قضايا خاسرة، ولكن هزيمتنا وخيبة آمالنا قد تكونان مقدّمة لنصر يحقّقه من يسيرون بعدنا على الدّرب، على الرغم من أن ذلك النصر ذاته سوف يكون مؤقّتاً. إننا نحارب لنجعل الحياة تدبّ في شيء ما، لا لأننا نتوقّع النصر)). [1]

إنّ "الوجوديين" - ومنهم فهد العسكر - يدركون - وإنْ في اللاوعي - أنهم لن يصلوا أبداً إلى "أرض الميعاد"، وأن العدم أو الموت سوف يلحق بهم أينما ذَهَبوا وحيثما حَلّوا، غير أن أهم ما ميّزهم هو الرغبة الحثيثة في الوصول إلى هذه الأرض وتحيّتها ولو من بعيد.

والآن، وعلى عكس ما لاقاه في حياته، صادفت أشعار/أطروحات فهد العسكر النجاح/الاهتمام اللافت - عند بعض الأوساط المدنية من ثقافية واجتماعية وسياسية - بعد وفاته، فما السرّ في ذلك؟

قد يرجع السرّ - في تقديري - إلى عاملين رئيسين هما: أولاً، أن "العالَم" الذي خلقه "فهد" ليس بعالم وَهْمي/غيبي، إذ إنه يتمتّع بمنطق "وجودي"،

(1) نقلاً عن: مجلة المجلة. القاهرة. العدد 78. (1963، يونيو). ص 109.

وهذا "المنطِق" يلقي بالضوء على العالم الواقعي، ما دام يمدّنا بوجهة نظر جديدة تمكّننا من فَحصه والتعاطي معه. ثانياً، أن "وجودية" فهد العسكر قامت على إدراك الوجود إدراكاً في منتهى البساطة والخصْب، وهذا هو السّر الذي منح هذا الشاعر القدرة على إدماج كل "الحقائق" التي جاء بها الإنسان بمشاربه المختلفة فمزجها في رُؤية "وجودية" شكّلت أعظم حافز على التغيير والتجديد في صورة الفكر الكويتي منذ تاريخه.



ملاحـق

تحريـر

عقيل يوسف عيدان



ملحق (1) [1]

لقاء مع الأديب والشاعر الأستاذ عبد الله زكريا الأنصاري [2]

المذيع: في سنة 1956 أصدرت كتاباً أو كتيّباً عن فهد العسكر، وبعد ذلك أصدرت كتاباً كبيراً موسّعا بعنوان (فهد العسكر.. حياته وشعره). في التمهيد للكتاب ذكرت أنك جالست الشاعر في حياته، واستمعت إلى أحاديثه وشعره، فهل تلخّص لنا فلسفة هذا الشاعر في حياة الناس عامة، وحياة الناس في الكويت؟

عبد الله زكريا: في الحقيقة، لهذا الكتاب قصة، فأنا وقبل أن أُسافر إلى القاهرة، كنت قد نَظَمت قصيدة طويلة جداً، وخلال إحدى زياراتي للأخ فهد العسكر قرأتُ عليه هذه القصيدة، وبعد أن استمع إليها طلب مني أن أكتبها له، وفعلاً قمت بكتابتها له. وبعد فترة – أيام معدودة – تسلّمت رسالة، عندما فتحتها وإذا بها قصيدة من الأخ فهد العسكر بعنوان ((تحية واعتراف.. مهداة إلى صديقي الأخ عبد الله زكريا)). يقول

---

(1) هذه المادة جزء من لقاء مسجّل أجري مع الأستاذ عبد الله زكريا الأنصاري في إذاعة دولة الكويت، برنامج (الوجه الآخر)، من إعداد وتقديم: ماجد الشطي ورحاب ميقاتي، وإخراج: صالح حمدان، وقد أذيعت هذه الحلقة بتاريخ 24 ديسمبر 1973.

(2) عبدالله زكريا الأنصاري (1922– 2006) معلم وشاعر وأديب ودبلوماسي وباحث كويتي، يعد من روّاد الحركة الأدبية في الكويت. تولى رئاسة تحرير مجلة (البعثة) الكويتية التي صدرت عام 1946عن بيت الكويت في القاهرة خلال الفترة من 1950 إلى 1954. وفي عام 1968 تولى رئاسة تحرير مجلة (البيان) حتى عام 1973. من أبرز مؤلفاته: فهد العسكر حياته وشعره (الطبعة الأولى، 1956)، روح القلم (الطبعة الأولى 1977)، أدب المعاناة (الطبعة الأولى، 2004).

في مطلع القصيدة:

ذري القلب يطوي حُبّه ويواريه ... ذريه فقد أقصى هواكِ أمانيهِ

ومن هذه القصيدة أيضاً:

أربّ الرقيق الجزلِ ألف تحية ومثلك ... من أعماق قلبي أحيّيهِ
وأرفع إعجابي وشكري خالصاً له ... واعترافي صادقاً وأهنّيهِ

ويقول فهد العسكر:

ومثلكَ أهديه القريض مهذباً ... ولم لا وأنت الراقصات قوافيهِ
ورحتَ على الأحلام في الروض نائحاً ... فأبكيت في فصل الربيع قماريهِ
ورحتَ تبثّ الوجد والشوق زهره ... فيلقى الضحى والدمع ملء مآقيهِ
وكم عبرةٍ أرسلتها إثر عبرة ... لمست بها جُرحاً تناساه آسيه
وكم لك من أغنية شفَت الصدى ... ومثلكَ عبد الله تَشفي أغانيهِ

إلى أن يقول:

فتى الهاتفات الوالبات شوادياً ... ويا مَن بأفق الفن لاحت دراريهِ
بربك أطلقها لحوناً مثيرة ... تحرّك في القلب الشعور وتذكيهِ

إلى أن ختمها بهذين البيتين:

أخي كم دعاني الشعر والفكر شاردٌ ... فلم أستطع والآن لبّيت داعيهِ
فمن غور قلبي هاكها عَسْكَرية ... مجنّحة، والشاعر الحر أهديهِ

في الحقيقة، لم أكد أن أتسلّم هذه القصيدة حتى رحت أُفكّر في أن أردّ عليها بقصيدة أخرى. ولكنني لم أستطع أن أرد، والسبب هو أنني في هذا الوقت تحديداً تم اختياري لكي أعمل محاسباً لـ "بيت الكويت" في القاهرة، فانشغلت وسافرت إلى القاهرة و لم أرد على القصيدة.

وفي سنة 1951 فوجئت بخبر وفاة فهد العسكر، وقد تأثرت جداً، ورُحت أعدّ دراسة عن حياته وكذلك عن شعره، وبقيت مدة طويلة أحاول الحصول على أشعاره لكن من دون جدوى. فنشرت الموجود عندي من قصائده، وهي القصائد التي كنت قد كتبتها منه مباشرة. إذ أتذكر أننا الأخ صالح شهاب[1] وأنا، زرناه زيارات عدة، وألححنا عليه أن يُملي علينا شيئاً من شعره، وكنا نتناوب الأخ صالح وأنا، مرة أنا أكتب قصيدة، ومرة الأخ صالح، إلى أن أخذنا هذه المجموعة. والحقيقة أنني كتبت هذه الدراسة – على ما فيها من نَقْص – وطبعتها بالقاهرة في كتيّب صغير سَميته (فهد العسكر.. حياته وشعره) سنة 1956. ولما عدتُ إلى الكويت سنة 1965 حصلت على معلومات وافية تقريباً من أخيه خالد العسكر، فطبعت الطبعة الثانية سنة 1970، وكانت، بالطبع، تحتوي دراسة أكبر من الدراسة الأولى. لكن بمجرد نشر وتوزيع هذه الطبعة نفدت من الأسواق، فقمت بطباعة الكتاب طبعة ثالثة سنة 1972، وأضفت بعض القصائد التي وجدناها في إحدى الصحف القديمة التي كانت تصدر في البحرين.

(1) صالح جاسم شهاب (1924 – 1985) مثقف ومربٍّ كويتي، يعد رائد الحركة السياحية في الكويت. عمل في وزارة الإعلام وتدرّج في المناصب حتى وصل إلى درجة الوكيل المساعد لشؤون الثقافة والنشر والسياحة. كما يعتبر أحد مؤسسي نادي العربي الرياضي، وعضو اللجنة الأولمبية الكويتية، والاتحاد الكويتي لكرة القدم. له مؤلفات عدة منها: (تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيام زمان) في جزءين، صدر عام 1984.

أما عن فلسفة فهد العسكر في الحياة، فأعتقد أنها لا تختلف عن فلسفة أولئك الذين تضطرب بهم الأيام مثل فهد العسكر. لقد اضطربت بهم الأيام، ونبَّهت الآلام والأحزان مشاعرهم، وهم شعراء حسّاسون تقلّبت بهم الظروف في بيئة محدودة مثل الكويت شِبْه المغلقة، أدَّت بهم إلى حِدَّة العاطفة ورقَّة المشاعر، ونقلتهم من حالة الركود الفكري إلى حالة التمرّد الفكري، والنزوع إلى الانطلاق، والخروج من القيود المفروضة عليهم؛ قيود العائلة، قيود التزمّت بالدين، قيود العادات والتقاليد في مجتمع يكاد يكون محدودا. ولا شك أن شاعراً حسّاساً رقيق العاطفة، حاد الطبع، مثل فهد العسكر، تصبح نظرته للناس – أكثر الناس – نظرة فيها الكثير من النفور والاشمئزاز[1]، لأن أكثر الناس لا يرضون لغيرهم – مهما كان – أن يتحدَّى مشاعرهم، وأن ينال من تزمّتهم، وأن ينال من تعصّبهم الديني، ويتهكّم على تقاليدهم وعلى عاداتهم، ينتقد أفكارهم وتصرفاتهم، وهكذا كانت نظرة "فهد" إلى أكثر الناس الذين كان يعيش بينهم.

بعدما تمرّد فهد العسكر على مجتمعه، بدأت المشاكل تتكاثر عليه، ولمّا تكاثرت المشاكل عليه زادت آلامه، وزادت أحزانه، فأدَّى به الأمر إلى أن يعتزل الناس، لكن اعتزال الناس أيضاً زاد من مشاكله وآلامه وأحزانه. لقد تطوّر فكر فهد العسكر، فلم يعد قادراً على مجاراة الناس من حوله، فأخذ ينتقدهم، والناس بدورهم كرهوه ومَلّوه، فاضطر أن يعتزل. بعد ذلك أُصيب بمرض في عينيه، فازدادت آلامه، وطال به المرض، فسافر إلى العراق مرات عدة للعلاج، إلى أن كفّ بصره. زد على ذلك، أن أهله ابتعدوا عنه، ورماه بعض الناس بالكفر، وقال البعض الآخر إنه ملحد، فلم يجد

(1) لقد كان نفور واشمئزاز فهد العسكر من الناس – في تقديري – لأنهم كانوا يستطيعون كثيراً، لكنهم لم يتجاسروا إلاّ قليلاً جداً.

طريقاً لإبعاد هذه الآلام والأحزان والهموم عنه أحسن من "بنت النخيل" كما كان يسمِّيها ويردّدها كثيراً في شعره، فهي التي تستطيع أن تُنسيه همومه وتخفّف عنه آلامه وأحزانه. وهذه بعض نماذج من شعره تكشف عن بعض تصرفاته وطباعه مع بعض الناس. إنني أعتقد أن شعر فهد العسكر، شعر صادق، فهو يصدر عن إيمان ومعاناة.
يقول عن بنت النخيل (الخمرة) كما يسمِّيها:

صهرتُ في قدح الصهباء أحزاني وصغتُ من ذوبها شعري وألحاني
وبتّ في غلس الظلماء أرسلها من غور روحي ومن أعماق وجداني
يا ليلُ ضاقت بشكواي الصدور وما ضاقت بغلٍّ وأحقادٍ وأضغانِ
فجئت أشكو إليك المرجفين وهم، لا دَرّ درُّهمو أسباب خذلاني
يا ساقي الخمر لا شُلّت يداك أدر بنت النخيل فإن الصحو أضناني
وانضح بها كبداً نهب الجوى وأثر بالله غافي إحساسي وإيماني
فكم على ضوئها الفضّي من صور شتى تجلّت لعيني ذات ألوانِ
ورحت أستعرض الماضي فأطربني بها ومن ثم أشجاني وأبكاني
حتى سكبت على ذكراه أغنية من وحي بؤسي ومن إلهام حرماني

هناك أيضاً بعض الأبيات المؤثّرة جداً، يقول فيها:

وطني وما ساءت بغير بنيك يا وطني ظنوني
أنا لم أجد فيهم خدينا آه من لي بالخدين
رقصوا على نوحي واغْوَالي وأطربهم أنيني
فعرفتهم ونبذتهم لكنهم لم يعرفوني
وهناك من هم معشر أُفّ لهم كم ضايقوني
هذا رَمَاني بالشذوذ وذا رَمَاني بالجنون

وهـنـاك منـهـم مـن رَمَـاني بـالخـلاعـة والمـجـون
وتـطـاول المـتـعـصّـبـون ومـا كـفـرت وكـفّـروني
وأنـا الأبـيّ الـنـفـس والـوجـدان والـشـرف المصون
الله يـشـهـد لي ومـا أنـا بـالـذلـيـل المستكين

إلى أن يختمها بقوله:

يـا قـوم كُفّوا، دينكم لكـم ولـي يـا قـوم ديـنـي

المذيع: من خلال ما مرّ بنا من شعرٍ لفهد العسكر، هل نستطيع أن نقول إنه متمرّد على المجتمع؟

عبدالله زكريا: في الحقيقة، كان فهد العسكر متمرّداً تمرُّداً فكرياً بالنسبة للمجتمع المدني الذي كان يعيش فيه. لقد تمرّد على أفكار الآخرين، فهو لم يستطع أن يجاري أفكارهم، فالآخرون لهم أفكارهم المحدودة، فيما فهد العسكر تطوّر فكره فأخذ يتمرّد على التقاليد التي كان يعيش فيها قومه. أنا أعتقد أن فهد العسكر كان من المفروض أن يعيش في عصرنا هذا، حيث الحرية الفكرية.

لفهد العسكر قصيدة أخرى، أنا اعتبرها من أروع قصائده، وهي قصيدة يسخر فيها سخرية مُرَّة من الحياة، ويأتي بأشياء معكوسة بها، إذ يقول مثلاً: أنا أودِّع الشمس عندما تشرق، والإنسان عندما تشرق الشمس ينبغي عليه أن يُحيِّيها، ولكنه يودِّعها، أي أنه يحييها عندما تغيب! يقول في بعض من أبيات هذه القصيدة:

يـا مـيّ نـاب السمع عن بصري فـي الليـلة الظلماء من صَغَرِ
ذهبـت فـلا رجعـت مخلّفـة في غـور روحـي أسوأ الأثرِ
مـاذا أقـول وإن شكوتُ فمن جور القضاء وقسوة القدرِ

ويقول فيها ساخراً:

مـا لـي أُحيِّـي الشمـس مغتبطاً ... عنـد الغـروب بـأروع النّـورِ
مـا لـي أودّعها إذا طلعـت ... بمدامعـي وأعـودُ بالكـدرِ
مـا لـي أرى الغربـان طائـرة ... والصقـر دامـي القلـب لـم يطرِ
مـا لـي أرى جـاري يكفّـرنـي ... ويقـدّم القُـربـانَ للحجـرِ
مـا لـي أرى العريـان يسـأله ... عـن بيـت ليـلـى كـل موتـزرِ
مـا لـي أرى المسكيـن يلهث في ... هـوج الريـاح وهـاطـل المطرِ
مـا لـي أرى (شـمعون) يظلمـهُ ... ويبيتُ مرتـاحـاً على السُّـرُرِ
مـا لـي أرى (أليـر) منتفـخاً ... وقميصـه قـد قُـدَّ من دُبُـرِ
مـا لـي أرى (ساسون) يجرحنـي ... ويقـول لابنـة عمّـه اعتـذري
مـا لـي أرى (حَزقيل) يقتـل من ... يهـواه مـن أنثـى ومـن ذَكَـرِ
قـد طـال هجرك يـا ربيـع فيا ... لتعاسـة الأطيـار والزهـرِ
دنيـا المهـازل والشذوذ غدت ... نـار الليـوث وجنـة الحُمُـرِ

إلى أن يقول هذه الأبيات التي تعدّ في غاية السخرية:

سـرق بـن آوى ديكنـا سحراً ... ودجـاجـنـا مـنـه عـلـى خـطرِ
والـفـأرُ يشرب بيضها طرباً ... أبـداً، فيـا لـتـبـلبُـلِ الـفـكَـرِ
إن جُـعـتَ يـا صـيّادُ ويحك لا ... تـتعـب، وخـلِّ الـطـيرَ في الشجرِ
وتـعـال حـدّثـنـا وصـلِّ بِـنـا ... وأكـل كـغـيرِكَ أطـيـب الـثـمـرِ

إلى أن يختم القصيدة بقوله:

يـا مـيّ والأجفـان قـد ثقلت ... هـاتـي الـدواء وكحّلـي بصري

عندما تكون لدى الشاعر معاناة ويريد أن يعبّر عن هذه المعاناة، دائماً ما يوجّه الشاعر كلامه إلى اسم هو يختاره، وهو اسم رمزي، لذلك فأنا أعتقد أن (ليلى) عبارة عن اسم رمزي أراد الشاعر أن يوجّه له هذا الكلام، أو كما يقول المثل العربي (إياك أعني فاسمعي يا جارة)، فهو، بالحقيقة، موجّه إلى أفراد، إنما هو يوجِّهه إلى (ليلى).

المذيع: هل هناك أدباء آخرون اهتموا بفهد العسكر، وكتبوا عنه؟

عبد الله زكريا: الواقع، هناك بعض الأدباء الذين كتبوا عن "فهد"، لكن أعتقد أن أكثر الكتابات التي كُتبت عن "فهد"، كتابات سطحية، وهناك بعض الأدباء يحاولون الآن أن يضعوا مسرحية عن حياة فهد العسكر وعن آلامه وعن أحزانه وعن شعره، وأنا أرجو لهم التوفيق وأن يعطوا صورة واضحة عن فهد العسكر. إن قصة شعر فهد العسكر قصة عجيبة، فهو قد نشر بعضاً من قصائده في بعض المجلات الأدبية التي كانت تصدر بالعراق، لكن مع الأسف نحن لا نعرف هذه المجلات. لكن، وبطريق الصدفة وجدنا بعض القصائد كانت قد نُشرت له في جريدة كانت تصدر في البحرين اسمها (صوت البحرين) كان يصدرها المرحوم عبدالله الزايد، وجدنا فيها تقريباً سبع، أو ثماني قصائد من شعره، فأضفناها على الطبعة الثالثة من كتاب (فهد العسكر.. حياته وشعره).

المذيع: أين تضع فهد العسكر بين الشعراء المعاصرين؟

عبد الله زكريا: الحقيقة، فهد العسكر كما أراه هو عَلَم من أعلام الشعراء المعاصرين. وهو لا يقلّ بأيِّ حال عن أيِّ شاعر معاصر. إن القياس الذي أقيس عليه فهد العسكر يجب أن يكون على أساس قوة الشاعرية، وكذلك قوة التعبير عن المعاناة، لأن لكل شاعر نغما يميزه عن شاعر آخر. فهذا شاعر بائس، وذاك شاعر غَزِل – أي يتغزّل دائماً

- وهذا شاعر هجّاء، وذاك شاعر مدّاح إلى غير ذلك، فالأنغام تختلف، لكن قد يتّفق بعض الشعراء في قوة الشاعرية، وقوة النَفَس، وقوة التعبير عن النَّفس. وليس هناك شاعران متشابهان أبداً، مثل ما يدَّعي بعض الأدباء، إذ إن لكل شاعر طريقة تختلف عن الشاعر الآخر، سواء كان في غنائه أو في بكائه، في ترحه أو في مرحه، في سروره أو في حزنه، وهذه بلا شك طبيعة الحياة. وقد قال الله تعالى في كتابه ﴿**ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون مختلفين**﴾(هود/118).

يبقى أنه عندما قلتُ بأن فهد العسكر "رهين المحبسين" كنت أعني بذلك العمى والعزلة عن أهله وعن الناس، فهو إلى حدّ ما مثل المعرّي من هذه الناحية، ومن ناحية الشعر - طبعاً - فهو لزم بيته - أي المعرّي - وفَقَدَ بصره، لكن المعري بعدما عاد من بغداد، وعزم على أن يلزم بيته، لقّب نفسه برهين المحبسين، للزومه بيته ولذهاب بصره. لكنه عندما جدّ في البحث وأمعن في التفكير، وراح يجري بفكره في دروب الحياة، ويَجُوس بفكره أسرار الحياة، وأنفذ أشعة عقله إلى أعماق الحياة، وجد نفسه ليس حبيس سجنين، وإنما ثلاثة سجون، وقال:

أراني في الثّلاثة من سجوني، فلا تسأل عن الخبرِ النّبيثِ
لفقدي ناظري، ولزومِ بيتي، وكونِ النّفس في الجسد الخبيثِ[1]

أي أنه يعيش في ثلاثة سجون، السجن الأول العمى، والسجن الثاني لزوم البيت، أما السجن الثالث فقد اكتشفه بالأخير عندما أمعن في فلسفة الحياة، ووجد أن نفسه مسجونة في جسده، وهو يقول الجسد الخبيث لأن الجسد - بلا شك - مآله إلى التراب؛ [حيث] يتعفّن الجسد ويتآكل ويتحلّل ويرجع إلى أصله الذي هو التراب.

(1) المعري، أبو العلاء. (1988). لزوم ما لا يلزم. (ط.2) ج1. دمشق: طلاس للدراسات والترجمة والنشر. ص 308.

ملحق (2) [1]

لقاء مع الأديب والشاعر الأستاذ يعقوب عبد العزيز الرشيد [2]

المذيع: لمن تقرأ من شعراء الكويت، ومن يستهويك منهم؟

يعقوب الرشيد: أنا أحب فهد العسكر، لأنني لازمته قبل أن يتوفى، وفي ذلك الوقت لم أكن أقول الشعر، أو كنت أقوله ولكن كنت أخشى أن أُصرِّح به. لفهد العسكر منزلة كبيرة في نفسي، لأن شعره سهل وسلس على الأذن.

المذيع: بالرغم من تمرّده؟

يعقوب الرشيد: أنا أحب التمرّد، علماً بأنه لا يوجد تمرّد عنده، فهو رجل عاش في بيئة ضيّقة مظلمة، لذا [كان عليه] أن يقول كل آرائه. لقد اتّهموه بالزندقة، علماً بأنني عرفت الرجل قبل أن يموت، و لم يكن زنديقاً، أو ملحداً، أو أي شيء من هذا القبيل، إنما البيئة كانت ضيّقة ومظلمة، وظروف حياته كانت صعبة، فأي نوع من

(1) هذه المادة جزء من لقاء مسجّل أجري مع الأستاذ يعقوب عبد العزيز الرشيد في إذاعة دولة الكويت، برنامج (الوجه الآخر)، من إعداد وتقديم: ماجد الشطي ورحاب ميقاتي، وإخراج: صالح حمدان، وقد أذيعت هذه الحلقة بتاريخ 11 فبراير 1974.

(2) يعقوب عبدالعزيز الرشيد (1928 - 2007) شاعر وأديب وصحافي ودبلوماسي كويتي. عمل مديرا لتحرير مجلة (الكويت) عام 1950، وسكرتيرا لتحرير صحيفة (الشعب) عام 1958، ورئيساً لتحرير مجلة (الشرطة) عام 1959. كما عين نائباً لمدير الإذاعة الكويتية بين عام 1952 و1953. عمل سفيراً للكويت في الهند وباكستان والأردن وتركيا وزائير. له دواوين شعرية منها: (سواقي الحب)، (دروب العمر)، (غنيت في ألمي). ومن مؤلفاته النثرية كتاب (الصيد في أدغال الهند).

التمرّد، فهو لم يقتل إنساناً، أو اعتدى على عَرْض أحد ما، وإنما قابع في بيته يقول الشعر، فأين هو التمرّد؟! هل التمرّد لأنه يقول الشعر؟! لقد ذكر الأستاذ عبد المحسن الحمود أن فهد العسكر جاء قبل وقته بقليل، والواقع أن فهد العسكر لو كان موجوداً الآن بالنهضة الحالية لما استطاع إنسان أن يرميه بأي نقيصة - بالزندقة والإلحاد - لأنه لا يوجد هناك زندقة وإلحاد عند فهد العسكر، أقول ذلك وهذه شهادة لله عز وجل، لأنني عايشت هذا الرجل ووجدت فيه الشهامة والكرم والنخوة ومساعدة الفقير، وكان بإمكانه أن يُعطي كل ما يملكه للفقراء والمساكين. وهذه النواحي خفيت على الكثير من الناس الذين اعتقدوا أن شعر فهد العسكر - وهو من أرق الشعر - يعتبر زندقة وإلحادا، علماً بأن مفهوم البيئة في ذلك الوقت عن الشعر هو مفهوم خاطئ. لقد كثرت الشكوى في شعر فهد العسكر، وهذا دليل على أن الرجل كان يعاني آلاماً من بيئته. لذلك كان "العسكر" لا يحب أن يجتمع بأي إنسان، وقد لازمته في أُخريات حياته، وذلك نتيجة للمجتمع.

كان "الغسكر" يحاول أن يحيط نفسه بمجموعة من الشباب الكويتي المثقف في ذلك الوقت، والذين يمكن لنفسه أن ترتاح لهم، مثل: الأستاذ عبدالله زكريا، الأستاذ عبد المحسن الحمود[1]، المرحوم عبدالله الصانع[2]، وأنا انضممت إليهم متأخِّراً،

(1) عبد المحسن عبد القادر الحمود. مثقف كويتي، كان ضمن مجموعة من الشباب الذين يؤمّون المجلس الأدبي لفهد العسكر. يعتبر ضمن عدد محدود من الأصدقاء الذين سجّلوا بعض أشعار فهد بانتظام. كان صاحب حافظة/ذاكرة استثنائية كما قال عنه الأستاذ يعقوب الرشيد.

(2) عبد الله علي الصانع (1902- 1954م) أديب وشاعر وكاتب وسياسي، عمل محرراً في مجلة (كاظمة) ومجلة (الكويت) التي أصبح لاحقاً رئيساً لتحريرها. اختاره الناس في الانتخابات العامة عضواً لمجلس المعارف عام 1936. نشر عدداً من قصائده في مجموعة من المجلات الكويتية والعربية، إلاّ أنها لم تجمع في ديوان. ذكر بعض من أرَّخ لحياته أنه في أخريات أيامه فرض على نفسه عزلة أبعدته عن الناس حتى قضى نحبه.

كما أن هناك كثيرا من الأخوان قد لازموه. كان لـ "فهد" دقّات (قَرَعَات) خاصة على الباب، يجب على كل واحد من أصدقائه، إذا أراد أن يفتح له فهد العسكر، أن يقرعها. كما كان يُعطي لكل واحد من جلسائه اسماً خاصا من باب النكتة (الطُرفة). مثلاً كان يلقّب الأستاذ عبدالمحسن الحمود بـ "العاصفة الهوجاء"، وكان يلقّب آخر - لا أريد أن أسمّي اسمه - بـ "الطحين"، وكان يسمّيني أنا بـ "السُبيكة" - سبيكة الذهب - لقد كانت له روح مرحة جداً، على الرغم من تشاؤمه وتطيّره.

ملحق (3) [1]

لقاء مع الأديب الأستاذ عبد الرزاق البصير [2]

المذيع: لو حدثتنا عن فهد العسكر كشاعر كويتي نابغة؟

عبد الرزاق البصير: في الواقع، المرحوم فهد العسكر غنيّ عن التعريف، لأن الإذاعة قد تحدَّثت عنه كثيراً، كما تحدَّثت عنه الصحف كثيراً، وكذلك تحدَّث عنه الناس كثيراً، وسبق لي أن نشرت عنه مقالاً في أحد أعداد مجلة (العربي) المعروفة[3]، لكن إذا كان لي أن أضيف شيئاً جديداً غير ما كتبته في مجلة العربي وغير ما كُتب عنه، فهو أنه - رحمه الله - كانت لي معه صحبة طويلة جداً، إذ كنا نذهب ونجلس في المكتبة؛ المكتبة الأهلية ومكتبة المعارف - الواقعة في السوق الداخلي والتي أصبحت الآن "بلوكات" (قيصرية التجار) - كنا نجلس هناك.

وكان - رحمه الله - لا يعتمد على موهبته الشعرية فقط، وإنما كان يثقّف نفسه ثقافة عامة، إذ كان لا يسمع بأيّ شيء جديد إلاّ ويقرأه، وأُشهد الله شهادة، أنه دلَّني على كثير من الأشعار، أو القصائد الراقية. في الواقع، هو الذي أرشدنا إلى المرحوم فؤاد بليبل؛ وهو شاعر مصري توفي شاباً، كانت له قصائد اجتماعية وله ديوان مطبوع ورُثي بقصائد عدة، وله قصيدة شهيرة معروفة قال فيها:

---

(1) هذه المادة جزء من لقاء مسجّل أجري مع الأستاذ عبد الرزاق البصير في إذاعة دولة الكويت، برنامج (رجال من بلدنا) من إعداد وتقديم: عبد العزيز المنصور. (د.ت).

(2) عبدالرزاق إبراهيم البصير (1919- 1999) قاضي وأديب وكاتب كويتي، يعد من رواد الثقافة المستنيرة في الكويت. رشحه الأديب الدكتور طه حسين ليكون عضوا في مجمع اللغة العربية في القاهرة. من مؤلفاته البارزة: (تأملات في الأدب والحياة)، (في رياض الفكر)، (شعراء مجهولون معروفون)، (الخليج العربي والحضارة المعاصرة)، (نظرات في الأدب والنقد).

(3) مجلة العربي. العدد 71. (1964، أبريل).

يـا ابنـــة العـــار والخنـــا والرذيـــلة   أنـــا لـولاكِ مـا عـرفتُ الفضيلة

وفي نظري أن المرحوم فهد العسكر يمكن أن يكون قد تأثّر بفؤاد بليبل أكثر من غيره، ولو حصل لباحث وقارن بين شعر المرحوم فهد العسكر، وبين شعر المرحوم فؤاد بليبل، لاستطاع أن يجد نَفَسَ فؤاد، أو تأثيره في شعر فهد العسكر، لأنه كان يحبّه ويقدِّره كثيراً. وربما كان هذا الأمر، يخفى على بعض الناس، لكن في الواقع، أنا كنت أعرفه. كما كان فهد العسكر – رحمه الله – إنساناً ظريفاً، أنا لا أريد الآن أن اتحدَّث عن مكانته الشعرية لأنها مثل ما ذكرت معروفة، إنما أريد أن آتي بأشياء يمكن ألاّ يكون قد تحدث عنها إلاّ القليل. ما أحببت أن أقوله إنه كان – رحمه الله – إنساناً ظريفاً، فإذا جلست عنده، قد يمرّ الوقت سريعاً بحيث إنك لا تشعر [بمروره].

المذيع: صاحب نكتة؟

عبد الرزاق البصير: صاحب نكتة، لكنها نكات غريبة، لدرجة أنك لا تستطيع أن ترويها – أي النكتة الفلانية – لأن بعض النكات تأخذ طابع الشخص نفسه. فهو، مثلاً، كان إذا جاءه بعض الشعراء بقصائد تافهة، كان يُظهر أنها لطيفة، وكان يستعمل – نحن نسمِّيها باللهجة الكويتية العامة (يخن) – كأن يقول [معلقاً على القصيدة]: عجيييب.. عجيب.. عجيب، في حين أنه يسخر منها في الواقع أكثر من كونه معجباً بها. وكنا لا نتمالك أنفسنا من الضحك، لأنه [يقولها] بطريقة غريبة فعلاً. لقد كان ظريفاً، والواقع أنه كان يُنكِّت، لكن لديه طريقة في [إطلاق] النكتة لا يستطيع [أحد] أن يرويها، فهو يضيف عليها طابعه الشخصي.

أما مقامه الشعري، أو وزنه الأدبي، فهو كما ذكرت معروف. وإذا أردنا أن نعرف مكانته وتأثيره، [يكفي أن أذكر أنه] لما جرت المسابقة التي طرحتها إذاعة لندن [BBC]، كان فهد العسكر هو من فاز على شعراء الخليج كلهم، [وقد يكون في هذا المثال] نوع من الكفاية، ونوع من الشهادة على أنه شخص متمكن في الشعر، قدير، فهو إن قال القصائد العاطفية خلب الفؤاد، وإن قال قصيدة سياسية رأيت فيها الوطنية الصادقة.

المصادر والمراجع والدوريات العربية والأجنبية

المصادر والمراجع العربية

1 – ابن الجوزي، أبو الفرج عبدالرحمن بن علي بن محمد. (1992). المنتظم في تاريخ الملوك والأمم. (ط.1). بيروت: دار الكتب العلمية.
2 – أبو حاكمة، أحمد مصطفى. (1984). تاريخ الكويت الحديث 1750– 1965. (ط.1). الكويت: ذات السلاسل.
3 – آدرنو، ث. (2011). الأدب الصغير – أفكار ملتقطة من الحياة المشوّهة. (ناجي العونلي، مترجم). (ط.1). برلين: مؤسسة شرق غرب – ديوان المسار للنشر.
4 – أركون، محمد. (1995). من فَيْصل التفرقة إلى فصل المقال.. أين هو الفكر الإسلامي المعاصر. (هاشم صالح، مترجم). (ط.2). بيروت: دار الساقي.
5 – أركون، محمد. (1996). الفكر الإسلامي – قراءة علمية. (هاشم صالح، مترجم). (ط.2). بيروت: مركز الإنماء القومي.
6 – أركون، محمد. (1997). نزعة الأنسنة في الفكر العربي. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الساقي.
7 – أركون، محمد. (2010). الأنسنة والإسلام – مدخل تاريخي نقدي. (محمود عزب، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الطليعة.
8 – أركون، محمد. (2010). الهوامل والشوامل حول الإسلام المعاصر. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الطليعة.
9 – أركون، محمد. (2011). نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية. (هاشم صالح، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الساقي.

10 – أشكناني، جاسم عباس. (2011). صفحات من الذاكرة. ج4. الكويت: القبس.
11 – أطفيش، محمد بن يوسف. (1987). جامع الشمل في أحاديث خاتم الرسل. (عبدالرحمن عميرة، مترجم). ج2. القاهرة: مكتبة الاستقامة.
12 – ألموند، أيان. (2011). التصوف والتفكيك – درس مقارن بين ابن عربي ودريدا. (ط.1). أحسام نايل، مترجم). القاهرة: المشروع القومي للترجمة.
13 – الآلوسي، السيد محمود شكري. (د.ت). تاريخ نجد. (محمد بهجة الأثري، محقّق). القاهرة: مكتبة مدبولي.
14 – أمين، أحمد. (د.ت). ضحى الإسلام. ج1. (ط.7). القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
15 – الأنصاري، عبد الله زكريا. (1997). فهد العسكر حياته وشعره. (ط.5). الكويت: شركة الربيعان للنشر والتوزيع.
16 – الأنصاري، عبدالله زكريا. (1956). فهد العسكر حياته وشعره. (ط.1). القاهرة: مطبعة نهضة مصر.
17 – الأنصاري، محمد جابر. (1970). لمحات من الخليج العربي. (ط.1). البحرين: الشركة العربية للوكالات والتوزيع وأسرة الأدباء والكتّاب.
18 – اوبرال، فرانسوا. (1993). معجم الفلاسفة الميسّر. (جورج سعد، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الحداثة.
19 – أونامونو، ميغيل ده. (2011). الشعور المأساوي بالحياة. (علي إبراهيم أشقر، مترجم). (ط.1). دمشق: دار التكوين.
20 – بدوي، عبدالرحمن. (1973). الزمان الوجودي. (ط.3). بيروت: دار الثقافة.
21 – بدوي، عبدالرحمن. (1975). نيتشه. (ط.5). الكويت: وكالة المطبوعات.
22 – بدوي، عبدالرحمن. (1980). دراسات في الفلسفة الوجودية. (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
23 – بدوي، عبدالرحمن. (1984). موسوعة الفلسفة. لآ(ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

24 – برغسون، هنري. (1984). منبعا الأخلاق والدين. (سامي الدروبي و عبدالله عبد الدائم، مترجمان). (ط.2). بيروت: دار العلم للملايين.
25 – برلين، ايزايا. (2012). جذور الرومانتيكية. (سعود السويدا، مترجم). (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
26 – بروجردي، مهرزاد. (2007). المستنيرون الإيرانيون والغرب. (حيدر نجف، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع.
27 – بروسون، جان جاك. (د.ت). أناتول فرانس في مباذله. (شكيب أرسلان، مترجم). مصر: المطبعة العصرية.
28 – البسام، خالد. (1993). خليج الحكايات. (ط.1). لندن: رياض الريس للكتب والنشر.
29 – البصير، عبدالرزاق. (2007). الخليج العربي والحضارة المعاصرة (مختارات من أعمال الأديب عبدالرزاق البصير). (طبعة خاصة). ج2. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
30 – البصير، عبدالرزاق. (2007). في رياض الفكر (ضمن مختارات من أعمال الأديب عبد الرزاق البصير). (ط.1) ج1. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
31 – البعثي، إبراهيم. (1970). شخصيات عربية معاصرة. القاهرة: كتاب اليوم.
32 – البغدادي، أحمد. (1999). تجديد الفكر الديني – دعوة لاستخدام العقل. (ط.1). دمشق: دار المدى.
33 – بلبيل، فؤاد. (1963). أغاريد ربيع. (ط.2). بيروت: دار الأندلس للطباعة والنشر.
34 – بهبهاني، هاشم. (1998). ثورة الفكر الكويتي فهد العسكر. الكويت: المطبعة الفنية.
35 – بورسلي، وسمية فهد (جمع وإعداد). (1978). ديوان شاعر الكويت الشعبي فهد راشد بورسلي. (ط.2). الكويت: مطبعة حكومة الكويت.
36 – بوشنسكي، إ.م. (1992). الفلسفة المعاصرة في أوروبا. (عزت قرني، مترجم). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

37 – تاريخ ثانوية الشويخ (1953 – 1973). (2005). (ط. 1). الكويت: وزارة التربية.
38 – تول، إيكهارت. (2009). أرض جديدة. (سامر أبو هواش، مترجم). (ط.1). أبو ظبي: كلمة.
39 – جانسون، فرانسيس. (1967). سيمون دو بوفوار أو مشروع الحياة. (إدوار الخرّاط، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب.
40 – الجزيري، محمد مجدي. (1986). المتشابهات الفلسفية لفلسفة الفعل عند فتجنشتين. القاهرة: دار آتون للتوزيع.
41 – طرابيشي، جورج. (1998). مصائر الفلسفة بين المسيحية والإسلام. (ط.1). بيروت: دار الساقي.
42 – جوليا، ديديه. (1992). قاموس الفلسفة. (مجموعة من المترجمين). (ط.1). بيروت/باريس: مكتبة انطوان و دار لاروس.
43 – الجوة، محمد. (2000). مسائل فلسفية. تونس: مركز النشر الجامعي.
44 – جوليفيه، رينجيس. (1988). المذاهب الوجودية – من كيركجورد إلى جان بول سارتر. (فؤاد كامل، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب.
45 – جويس، مريم. (2001). الكويت –1945 1996 رؤية إنجليزية – أمريكية. (مفيد عبدوني، مترجم). (ط.1). بيروت: دار أمواج.
46 – الحاتم، عبدالله بن خالد. (2004). من هنا بدأت الكويت. (ط.3). لبنان: المطبعة العصرية.
47 – الحجي، يعقوب يوسف. (2001). الشيخ عبدالعزيز الرشيد – دوره في الحركة الأدبية والثقافية في الكويت. (ط.1). الكويت: رابطة الأدباء في الكويت.
48 – حسين، عبد العزيز. (1994). محاضرات عن المجتمع العربي في الكويت. (ط.2). الكويت: دار قرطاس للنشر والتوزيع.
49 – الحنفي، جلال. (1964). معجم الألفاظ الكويتية. بغداد: مطبعة أسعد.
50 – الخالدي، عبداللطيف الدليشي. (1981). من أعلام الفكر الإسلامي في البصرة الشيخ محمد أمين الشنقيطي. (ط.1). الجمهورية العراقية: وزارة الأوقاف والشؤون الدينية.

51 – الخطيب، أحمد. (2007). الكويت: من الإمارة إلى الدولة. (ط.1). ج1. بيروت/الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي.
52 – الخليفة، مي محمد. (2002). عبدالله بن أحمد: محارب لم يهدأ – ربع قرن من تاريخ البحرين السياسي. (ط.1). بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
53 – دوكاسيه، بيير. (1983). الفلسفات الكبرى. (جورج يونس، مترجم). (ط.3). بيروت/باريس: منشورات عويدات.
54 – دوكورانسي، لويس. (2003). الوهابيون – تاريخ ما أهمله التاريخ. (مجموعة من المترجمين). (ط.1). بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.
55 – دولة، سليم. (د. ت). ما الفلسفة؟. تونس: دار نقوش عربية.
56 – الديدي، عبد الفتاح. (1985). الاتجاهات المعاصرة في الفلسفة. (ط.2). القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
57 – ديكارت، رنيه. (2007). مقالة الطريقة. (جميل صليبا، مترجم). الجزائر: موفم للنشر.
58 – ديكسو، مونيك. (2010). أفلاطون: الرغبة في الفهم. (ط.1). (حبيب الجربي، مترجم). تونس: دار سيناترا.
59 – ديين، أحمد. (2005). الديمقراطية في الكويت. (ط.1). الكويت: دار قرطاس للنشر.
60 – الرديسي، حمادي و نويرة، أسماء. (2008). الرد على الوهابية في القرن التاسع عشر – نصوص الغرب الإسلامي نموذجاً. (ط.1). بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر.
61 – رسول، رسول محمد. (2005). الوهابيون والعراق – عقيدة الشيوخ وسيوف المحاربين. (ط.1). بيروت: رياض الريس للكتب والنشر.
–62 الرشيد، عبد العزيز. (1978). تاريخ الكويت. (ط.2). بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة.
63 – رضا، أحمد. (1958). معجم متن اللغة. بيروت: دار مكتبة الحياة.
64 – رضا، السيد محمد رشيد. (1344هـ (1925م)). الوهابيون والحجاز. (ط.1). مصر: مطبعة المنار.
65 – رضا، محمد رشيد. (1994). مقالات الشيخ محمد رشيد رضا. (يوسف

حسين إيبش و يوسف قزما خوري، محققان). (ط.1). ج4. بيروت: دار ابن عربي.
66 – رضا، محمد رشيد. (2003). تاريخ الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده. (ط.1). ج1 (القسم الثاني). القاهرة: دار الفضيلة.
67 – روبنسون، ديف و جروفز، جودي. (2001). أقدم لك الفلسفة. (إمام عبدالفتاح إمام، مترجم). القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة.
68 – الرومي، عدنان بن سالم بن محمد. (1999). علماء الكويت وأعلامها خلال ثلاثة قرون. (ط.1). الكويت: مكتبة المنار الإسلامية.
69 – الرومي، نورية صالح. (1978). شعر فهد العسكر – دراسة نقدية وتحليلية. (ط.1). القاهرة: د.ن.
70 – زونتجن، ينسن. (2006). فكّر بنفسك – عشرون تطبيقاً للفلسفة. (عبد السلام حيدر، مترجم). (ط.1). القاهرة: المحروسة للنشر.
71 – الزيد، خالد سعود. (1981). أدباء الكويت في قرنين. (ط.1). الكويت: شركة الزبيعان للنشر والتوزيع.
–72 سارتر، جان بول. (1964). الوجودية مذهب إنساني. (عبد المنعم الحفني، مترجم). (ط.1). القاهرة: مطبعة الدار المصرية.
73 – سارتر، جان بول. (1966). الوجود والعدم – بحث في الانطولوجيا الظاهراتية. (عبدالرحمن بدوي، مترجم). (ط.1). بيروت: منشورات دار الآداب.
74 – سارتر، جان بول. (1993). الكلمات. (خليل صابات، مترجم). القاهرة: دار شرقيات.
75 – سارتر، جان بول. (د.ت). جلسة سرية. (مجاهد عبدالمنعم مجاهد، مترجم). القاهرة: دار النشر المصرية.
76 – السالم، يوسف. (1973). معجم أدباء وشعراء الكويت. النجف الأشرف: مطبعة النعمان.
77 – سبنسر، لويد و كراوز، أندريه. (2003). التنوير للمبتدئين. (نبيل عبدالقادر البرادعي، مترجم). أبو ظبي: المجمع الثقافي.

78 – ستروميرج، رونالد. (1994). تاريخ الفكر الأوروبي الحديث. (أحمد الشيباني، مترجم). (ط.3). القاهرة: دار القارئ العربي.
79 – سروش، عبد الكريم. (2007). التراث والعلمانية. (أحمد القبانجي، مترجم). النجف: دار الفكر الجديد.
80 – السعيدان، حمد محمد. (1993). الموسوعة الكويتية المختصرة. (ط.3). الكويت: مؤسسة الكويت للتقدم العلمي.
81 – شتاينر، رودولف. (1998). نيتشه مكافحاً ضد عصره. (حسن صقر، مترجم). (ط.1). دمشق: دار الحصاد.
82 – شميل، شبلي. (1983). فلسفة النشوء والارتقاء. (ط.2). بيروت: دار مارون عبود.
83 – شهاب، صالح جاسم. (1984). تاريخ التعليم في الكويت والخليج أيام زمان. ج1. الكويت: مطبعة حكومة الكويت.
84 – صالح، هاشم. (2010). الإسلام والانغلاق اللاهوتي. (ط.1). بيروت: دار الطليعة.
85 – صبحي، أحمد محمود. (2008). جذور الإرهاب في العقيدة الوهابية. (ط.1). بيروت: دار الميزان.
86 – الصبيحي، حسن قايد. (1993). الكويت –1756 1992 إبحار في السياسة والتاريخ. (ط.1). مطابع الفجر.
87 – ضاهر، عادل. (2000). الشعر والوجود. (ط.1). دمشق: دار المدى.
88 – العبدالكريم، عبدالسلام بن برجس. (د.ت). معاملة الحكام في ضوء الكتاب والسنة. الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية.
89 – العجيري، صالح محمد. (2006). تاريخ الكويت يوماً بيوم. (ط.1). الكويت: منشورات مكتبة العجيري.
90 – عدد من الباحثين. (1984). معجم أعلام الفكر الإنساني. ج1. القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب.
91 – العدساني، خالد سليمان. (د.ت). مذكرات خالد سليمان العدساني . د. ن. (نسخة الكترونية).

92 – العسكري، سليمان إبراهيم و خضر، أحمد حسن. (1998). الكويت والتنمية الثقافية. (ط.1). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
93 – العشماوي، محمد سعيد. (د.ت). تاريخ الوجودية في الفكر البشري. القاهرة: الدار القومية للطباعة والنشر.
94 – العلوي، هادي. (2007). المستطرف الجديد – مختارات من التراث. (ط.3). دمشق: المدى.
95 – عليان، حمزة. (2011). زمان الكويت الأول.. مشاهد وذكريات. (ط.1). ج1. الكويت: ذات السلاسل.
96 – عمر، أحمد السيد. (1998). ذكريات كويتية – مذكرات أحمد السيد عمر. (ط.1). الكويت: دار قرطاس للنشر.
97 – عون، مشير باسيل. (2004). الفسارة الفلسفية. (ط.1). بيروت: دار المشرق.
98 – العيادي، عبدالعزيز. (2004). مسألة الحرية ووظيفة المعنى في فلسفة موريس مرلو– بونتي. (ط.1). تونس: دار صامد للنشر والتوزيع.
99 – عيدان، عقيل يوسف. (2005). العقل في حريم الشريعة – العقلانية عند الشيخ محمد عبده. (ط.1). الكويت: دار قرطاس للنشر.
100 – عيدان، عقيل يوسف. (2010). شؤم الفلسفة – الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام. (ط.1). القاهرة: دار العين للنشر.
101 – عيدان، عقيل يوسف. (2011). أوجه المكعب الستة – ألعاب اللغة عند فتغنشتاين. (ط.1). القاهرة: دار العين للنشر.
102 – غاردر، جوستاين. (1996). عالم صوفي. (حياة الحويك عطية، مترجم). السويد: دار المنى.
103 – الغنيم، يعقوب يوسف. (2006). يوم من الماضي. (ط.1). الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية.
104 – الغنيم، يعقوب يوسف. (2012). غناء القصائد العربية في التراث الشعبي الكويتي. الكويت: مكتبة الأمل.
105 – فازلا، يورغن. (2001). من أصولي إلى ملحد (قصة انشقاق عبد الله القصيمي –1907 1996). (محمود كبيبو، مترجم). بيروت: دار الكنوز الأدبية.

106 – فيري، لوك. (2011). تعلم الحياة: سأروي لك تاريخ الفلسفة. (سعيد الولي، مترجم). (ط.1). أبو ظبي: كلمة.
107 – القصري، مصطفى. (1964). الشاعر بودلير. (ط.1). الدار البيضاء: دار الكتاب.
108 – القصيمي، عبدالله. (2006). الثورة الوهابية. (ط.1). كولونيا/بغداد: منشورات الجمل.
109 – القناعي، يوسف بن عيسى. (1988). صفحات من تاريخ الكويت. (ط.5). الكويت: ذات السلاسل للطباعة والنشر والتوزيع.
110 – الكاتب، أحمد. (د.ت). جذور الاستبداد في الفكر السياسي الوهابي – قراءة تحليلية. د.ن. (نسخة الكترونية).
111 – كارناس، ريتشارد. (2010). آلام العقل الغربي. (فاضل جتكر، مترجم). (ط.1). أبو ظبي/الرياض: كلمة و العبيكان.
112 – كامو، البير. (1981). الطاعون. (سهيل إدريس، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب.
113 – كانط،امانويل. (2005). ثلاثة نصوص: تأملات في التربية – ما هي الأنوار؟ – ما التوجه في التفكير؟. (محمود بن جماعة، مترجم). تونس: دار محمد علي للنشر.
114 – كرم، يوسف. (1986). تاريخ الفلسفة الحديثة. (ط.5). القاهرة: دار المعارف.
115 – لمع الشهاب في سيرة محمد بن عبدالوهاب. (1967). (أحمد مصطفى أبو حاكمه، محقق). بيروت: دار الثقافة.
116 – ليشته، جون. (2008). خمسون مفكراً أساسياً معاصراً – من البنيوية إلى ما بعد الحداثة. (فاتن البستاني، مترجم). (ط.1). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
117 – لينهاردت، بيتر. (1999). اتجاهات تائهة – مجتمع متغير: الكويت في الخمسينيات. (زبيدة أشكناني، مترجم). الكويت: الشركة المتحدة لتوزيع الصحف والمطبوعات.
118 – مؤنس، حسين. (1969). كتب وكتاب. ج2. القاهرة: دار الكتاب العربي للطباعة والنشر.

119 - ماكوري، جون. (1982). الوجودية. (إمام عبدالفتاح إمام، مترجم). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
120 - مالك، شارل. (2001). المقدمة - سيرة ذاتية فلسفية. (ط.2). بيروت: دار النهار.
121 - مجموعة من الباحثين. (2000). الواقع الديني اليوم. (ط.1). تونس: بيت الحكمة.
122 - مجموعة من الباحثين. (2006). موسوعة أعلام العلماء والأدباء العرب والمسلمين. (ط.1). بيروت: دار الجيل.
123 - مجموعة من الباحثين. (د.ت). الموسم الثقافي لجامعة الكويت - العام الجامعي 67 /1968. الكويت: المطبعة العصرية.
124 - مجموعة من الكتاب. (1965). سارتر عاصفة على العصر. (مجاهد عبد المنعم مجاهد، مترجم). (ط.1). بيروت: دار الآداب.
125 - مجموعة من الكتّاب. (1986). الكويت.. ربع قرن من الاستقلال (كتاب العربي 10). الكويت: مجلة العربي.
126 - مجموعة من الكتاب. (2005). عبدالله زكريا الأنصاري.. حياة كاملة. (كتاب «الكويت» الأول). الكويت: مجلة (الكويت). العدد 259.
127 - مجموعة من الكتاب. (2009). منارات ثقافية كويتية. الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.
128 - مجموعة من المؤلفين. (1998). معجم العالم الإسلامي. (جورج كتورة، مترجم). (ط.2). بيروت: المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع.
129 - مجموعة من المؤلفين. (2000). الوافي في الفلسفة. (ط.1). بيروت: دار الفكر اللبناني.
130 - مجموعة من المؤلفين. (2003). أطلس الفلسفة. (جورج كتورة، مترجم). (ط.11). بيروت: المكتبة الشرقية.
131 - محفوظ، عصام. (2004). حوار مع الملحدين في التراث. (ط.1). بيروت: دار الفارابي.
132 - محمد، خالد سالم. (2012). عبدالله خالد الحاتم (ضمن منارات ثقافية كويتية). الكويت: المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب.

133 – محمود، زكي نجيب. (1988). قصة عقل. (ط.2). القاهرة: دار الشروق.
134 – المسكيني، فتحي. (2011). التفكير بعد هيدغر أو كيف الخروج من العصر التأويلي للعقل؟. (ط.1). بيروت: جداول للنشر والتوزيع.
135 – المنيس، وليد عبدالله. (2002). الأجوبة السعدية عن المسائل الكويتية. (ط.1). الكويت: مركز البحوث والدراسات الكويتية.
136 – ميرلو– بونتي، موريس. (1989). العين والعقل. (حبيب الشاروني، مترجم). الاسكندرية: منشأة المعارف.
137 – ميلر، جون هنري. (2009). كاديلاك وكوكاكولا – يوميات مهندس سويسري في الكويت. (محمد بن عصام السبيعي، مترجم). (ط.1). الكويت: هكسوس للإعلام والنشر.
138 – نجيب الدين، عدنان. (2008). مسألة الشر في فلسفة بول ريكور. (ط.1). بيروت: دار الفكر اللبناني.
139 – نعيم، جمال. (2010). جيل دولوز وتجديد الفلسفة. (ط.1). بيروت: المركز الثقافي العربي.
140 – نيتشه، فريدريتش. (2010). في جينالوجيا الأخلاق. (فتحي المسكيني، مترجم). (ط.1). تونس: دار سيناترا.
141 – هايدغر، مارتن. (2003). أصل العمل الفني. (أبو العيد دودو، مترجم). (ط.1). ألمانيا: منشورات الجمل.
142 – هايدغر، مارتن. (د.ت). رسالة في النزعة الإنسانية. (عبدالهادي مفتاح، مترجم). د.ن. (نسخة الكترونية).
143 – هوبزباوم، إريك. (2007). عصر الثورة. (فايز الصياغ، مترجم). (ط.1). بيروت: مؤسسة ترجمان و المنظمة العربية للترجمة.
144 – هيدجر، مارتن. (1977). نداء الحقيقة. (عبد الغفار مكاوي، مترجم). القاهرة: دار الثقافة للطباعة والنشر.
145 – هيغل، غيورغ فلهلم فردريش. (2006). فنومينولوجيا الروح. (ناجي العونلي، مترجم). (ط.1). بيروت: المنظمة العربية للترجمة.
146 – واربورتون، نيغل. (2009). الفلسفة – الأسس. (محمد عثمان، مترجم). (ط.1). بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر.

147 – وايت، مورتون. (2010). فلاسفة القرن العشرين – عصر التحليل. (أديب يوسف شيش، مترجم). (ط.1). دمشق: دار التكوين.
148 – الوقيان، خليفة. (2006). الثقافة في الكويت بواكير واتجاهات. (ط.1). الكويت: مطبعة المقهوي الأولى.
149 – ولسون، كولن. (1981). ما بعد اللامنتمي. (يوسف شرورو و عمر يمق، مترجمان). (ط.5). بيروت: منشورات دار الآداب.
150 – ولسون، كولن. (1987). سقوط الحضارة. (أنيس زكي حسن، مترجم). (ط.4). بيروت: منشورات دار الآداب.
151 – وهبه، مراد. (1994). الفلسفة في مؤتمرات. القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية.
152 – وهبه، مراد. (2007). المعجم الفلسفي. القاهرة: دار قباء الحديثة.
153 – ياسبرز، كارل. (د.ت). مدخل إلى الفلسفة. (محمد فتحي الشنيطي، مترجم). القاهرة: مكتبة القاهرة الحديثة.
154 – ياسبرس، كارل. (1988). عظمة الفلسفة. (عادل العوا، مترجم). (ط.4). بيروت/باريس: منشورات عويدات.
155 – يوسف، السيد. (2000). رشيد رضا والعودة إلى منهج السَّلف. (ط.1). القاهرة: ميريت للنشر والمعلومات.

الدوريات والمجلات العربية

156 – إبراهيم، زكريا. (1960، نوفمبر). الفلسفة بين العلم والفن. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 47.
157 – أرنالديز، روجيه. (1947، مايو). الأصول القريبة للوجودية – فلسفة نيتشه. مجلة الكاتب المصري. القاهرة. العدد 20.
158 – آل مبارك، أحمد علي. (1948، سبتمبر). صلة الاحساء بالكويت. مجلة البعثة. الكويت. العدد الثامن.
159 – أنزيو، ديديه. (1946، أكتوبر). الوجودية. (محمد عبدالهادي أبو ريدة، مترجم). مجلة الكاتب المصري. القاهرة. المجلد 4. العدد 13.

160 – بدوي، عبدالرحمن. (1960، أغسطس). كارل ياسبرز. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 44.
161 – بدوي، عبدالرحمن. (1964، يوليو). تلخيص كتاب حاشية نهائية غير علمية. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 91.
162 – بدوي، عبدالرحمن. (1975، أبريل/مايو). الوضع الفلسفي الراهن في العالم العربي. مجلة الثقافة. الجزائر. العدد 26.
163 – تشيزنيس، جين كلود. (د.ت). تاريخ العنف: القتل والانتحار على مر العصور. المجلة الدولية للعلوم الاجتماعية – الطبعة العربية. القاهرة. العدد 132.
164 – جريدة أخبار الأدب. القاهرة. العدد 357. (2000، مايو).
165 – جريدة العرب. الدوحة. العدد 8588. (2011، 17 ديسمبر).
166 – جريدة القبس. الكويت. العدد 13712. (2011، 31 يوليو).
167 – الحجي، يعقوب يوسف. (1985، مارس). الغوص على اللؤلؤ صناعة ازدهرت ثم اندثرت. مجلة الكويت. الكويت. العدد 31.
168 – حنفي، حسن. (1969، يناير). أونامونو والمسيحية المعاصرة. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 47.
169 – الخريف، بدر. (2010، أكتوبر). الزبير كيان سعودي على أرض العراق أقامه المهاجرون النجديون قبل أربعة قرون. جريدة الشرق الأوسط. لندن. العدد 11644.
170 – الدباغ، فخري. (1966، أكتوبر). علم النفس الوجودي. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 20.
171 – درويش، محمود. (2009، ربيع) نلم فتات الضوء. مجلة الكرمل. رام الله. العدد 90.
172 – الديدي، عبدالفتاح. (1965، أغسطس). الصفوف الجديدة من الإنسانيين. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 104.
173 – الديدي، عبدالفتاح. (1965، مارس). ظاهرية التعبير الأدبي. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 99.
174 – رمضان، سمية يحيى. (2005، أكتوبر). مسرح الجحيم والأمل. جريدة أخبار الأدب. القاهرة.

175 – روبرتس، ديفيد. (1966، يوليو). الوجودية والعقيدة الدينية. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 17.
176 – زكريا، عبدالله. (1951، نوفمبر). الكويت تفقد شاعراً. مجلة البعثة. الكويت. العدد التاسع.
177 – الزيد، خالد سعود. (1983، يوليو). كشف بالمسرحيات التي عرضت قبل عام 1962 في الكويت. مجلة البيان. الكويت. العدد 208.
178 – الشرتوني، سعيد الخوري. (1907). تأثير العقائد والمقاصد في الأخلاق. مجلة المقتبس.
179 – الظفيري، أحمد محارب. (1997، 19 يوليو). نسب مغلوط لفهد العسكر في مناهج التربية. جريدة القبس. الكويت.
180 – عبدالله، طارق. (1975، أكتوبر). فهد العسكر: عشق الشاعر من الحسناء المتمنعة إلى الحكمة الخالدة. مجلة البيان. الكويت. العدد 115.
181 – عبدالله، محمد حسن. (1975، أبريل). هوامش على شاعر كويتي. مجلة البيان. الكويت. العدد 109.
182 – عبدالله، محمد حسن. (1975، يونيو). هوامش على شاعر كويتي – الهامش الثالث ديوان العسكر. مجلة البيان. الكويت العدد 111.
183 – العشري، جلال. (1981، أبريل). كيركجارد الطريق.. والحق.. والحياة. مجلة الكويت. الكويت. العدد 7.
184 – العشماوي، محمد زكي. (1970، أبريل/مايو/يونيو). أمراض الفكر في القرن العشرين. مجلة عالم الفكر. الكويت. العدد الأول.
185 – الغربللي، عبدالعزيز ياسين. (1948، مايو). فهد العسكر. مجلة البعثة. العدد الرابع.
186 – فهمي، ماهر حسن. (1979). تطور الشعر العربي الحديث بمنطقة الخليج. مجلة كتابات. المنامة. العدد الثالث عشر.
187 – الكردي، زينب. (1981، يوليو). عبدالعزيز الرشيد رائد الصحافة في الكويت. مجلة الكويت. الكويت. العدد 10.
188 – مجاهد، عبدالمنعم مجاهد. (1969، يونيو). الوجودية الدينية وتحديات العصر. مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 52.

189 – مجلة الايمان. الكويت. العدد 10. (1953، كانون الأول).
190 – مجلة البيان. الكويت. العدد 67. (1971، أكتوبر).
191 – مجلة الفكر المعاصر. القاهرة. العدد 70. (1970، ديسمبر).
192 – مجلة المجلة .القاهرة. العدد 78. (1963، يونيو).
193 – مجلة المجمع العلمي العربي. دمشق. المجلد 4. ج10. (1924، تشرين الأول/أكتوبر).
194 – مجلة المجمع العلمي العربي. دمشق. المجلد 5. ج9. (1925، أيلول/ سبتمبر).
195 – مجلة المنار. القاهرة. المجلد 15. ج3. (1912، مارس).
196 – مجلة المنار. القاهرة. مجلد 16. ج5. (1913، مايو).
197 – مجلة فلسفات معاصرة. بيروت. العدد 1. (2008).
198 – محمد، إبراهيم عبدالرحمن. (1971، نوفمبر). فهد العسكر وتيار الوجدان الذاتي. مجلة البيان. الكويت. العدد 68.
199 – مطوع، فيصل صالح. (1952، سبتمبر). التعليم في الكويت. مجلة البعثة. الكويت. العدد السابع.
200 – منصور، أنيس. (1954، مايو). برديائف.. الوجودي الهارب من روسيا. مجلة الرسالة الجديدة. القاهرة. العدد الثاني.
201 – موسى، سلامة. (1930، فبراير). أوكار الرجعية في مصر. مجلة المجلة الجديدة. القاهرة. العدد 4.
202 – موسى، فاطمة. (1962، نوفمبر). د. هـ. لورنس من رسائله. مجلة المجلة. القاهرة. العدد 70.
203 – النصر الله، محمد. (1981، فبراير). نهضة التعليم في الكويت. مجلة الكويت. الكويت. العدد 5.
204 – الهدّة، عبدالعزيز. (1997، 1 مارس). عندما تقلب الحقائق. جريدة الأنباء. الكويت.

عقيل يوسف عيدان

- باحث وكاتب كويتي متخصّص في الفلسفة. يُشرف على البرامج الثقافية والأدبية في إذاعة دولة الكويت (البرنامج العام). كتب وقَدَّم عدداً من البرامج الإذاعية حول الفلسفة والفكر منها: (مائدة أفلاطون)، (الكويت والقلم)، (مقروءات في الثقافة)، (وجوه من الحضارة)، (الفلسفة كتاباً). قال عنه الفيلسوف الفرنسي/الجزائري محمد أركون (1928 – 2010م) إنه ((شاب يعوَّل عليه كثيراً.. خذوا من أفكاره الكثير لأنه ممتلئ)). عضو بعدد من الروابط وجمعيات النفع العام منها: رابطة الأدباء الكويتيين، جمعية الصحافيين الكويتية، رابطة الاجتماعيين. له إصدارات وبحوث وكتابات عديدة، منها المؤلفات الآتية:

1 – العقل في حريم الشريعة – العقلانية عند الشيخ محمد عبده. الكويت. دار قرطاس. 2005

2 – أوجه المكعب الستة – ألعاب اللغة عند فتغنشتاين. الكويت. مركز الحوار للثقافة (تنوير). 2007

3 – آنا ماري شيمل. الجميل والمقدس – دراسات غير تقليدية في الحضارة الإسلامية. (تحقيق وترجمة). بيروت. الدار العربية للعلوم ناشرون. 2008

4 – الليبرالية. الكويت. مركز الحوار للثقافة (تنوير). 2008

5 – كارل بوبر. في الحرية والديمقراطية. (ترجمة). الكويت. مركز الحوار للثقافة (تنوير). 2009

6 – التنوير في الإنسان – شهادة جان جاك روسو. بيروت. الدار العربية للعلوم – ناشرون. الجزائر. منشورات الاختلاف. 2009

7 – غاليليو.. الأسئلة المبصرة والأجوبة العمياء. الكويت. مركز الحوار للثقافة (تنوير). 2009

8 – شؤم الفلسفة – الحرب ضد الفلاسفة في الإسلام. القاهرة. دار العين للنشر. 2010.

9 – أوجه المكعب الستة – ألعاب اللغة عند فتغنشتاين. القاهرة. دار العين للنشر. 2011.

البريد الالكتروني:

ayemh.philo@gmail.com

فهد العسكر (١٩١٧- ١٩٥١) شاعر كويتي استثنائي، خرج من «كهف» الوسط الديني، وتقاطعت أفكاره/أشعاره/مواقفه مع الفلسفة «الوجودية» في أطروحاتها، مبادئها، حرياتها، مقولاتها وحتى تناقضاتها.

«الوجودية» التي ضَخَّت حيوية قصوى في أفكار/أشعار فهد العسكر «الكفيف» صاحب النظارة السوداء، والنحيل حَدّ الاختفاء، والشاعر الذي أحب «عَلَناً» امرأة/نساء في القصائد والأشعار، والإنسان الذي حلم بأن يتنقّل بين الحَيَوات برشاقة «بلبل» يحتضن الهواء.

فهد العسكر «الوجودي» الكويتي الرائد. شاعر القرن العشرين في الكويت. الباحث عن حقيقةٍ بعيدةٍ من وعي أهل زمانه/ مكانه. المُثير للتساؤلات أبداً. المستفزّ للأفكار أحياناً، والصدامي مع «الثابت والمتحوّل» كثيراً.

هذه محاولة فلسفية لرصد وفهم نشوء/ تكوّن/ قَرْزَمة أطروحات ومقولات «الوجودية» في الوعي الكويتي، وإعادة قراءة/ اكتشاف تاريخ وإبداع أحد أهم شهودها في الكويت.. فهد العسكر.

عقيل يوسف عيدان

الغلاف: فاتن ناصر الدين



